

رسائل و مسائل

حصہ پنجم

www.sirat-e-mustaqeem.net

— از —

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ



ادارۃ معارف اسلامی لاہور

یکے از مطبوعاتِ ادارۂ معارفِ اسلامی لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

طابع : _____ ڈائریکٹر ادارہ

ناشر : _____ المنار بک سنٹر

منصورہ، ملتان روڈ، لاہور

مطبع : _____ اللہ والا پریس، لاہور

کتابت : محمد صدیق خوش نویس چاہ میرانی لاہور

اشاعت دوم : _____ اپریل ۱۹۸۴ء

تعداد اشاعت : _____ ۳۰۰۰

قیمت : ۲۲ روپے

تقریب کنندہ :

المنار بک سنٹر - منصورہ، ملتان روڈ

لاہور ۱۸

کی منووشہ قصہ خوالی ہشارشہر

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

مقدمہ

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کا کارنامہ تبیین دینِ مبتین

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۹۳۲ء سے لے کر ۱۹۷۹ء تک جو فکری جنگ

لڑی ہے وہ بیسیوں صدی کی انسانی تاریخ کا ایک نہایت اہم باب ہے۔

انسانوں کی فکر تبدیل کرنا اور ان کی زندگی کے دھارے کو ایک نئے راستے پر ڈال دینا

اُن لوگوں کا کام ہے جو خالق کائنات کی طرف سے قابلیت و بصیرت کے خصوصی جوہر لے کر دنیا

میں آئے ہیں۔ اسلام کی طویل تاریخ میں وقتاً فوقتاً ایسی شخصیتیں ابھرتی رہی ہیں جنہوں نے اپنے

اپنے دور میں الحاد و انحراف، جمود و تعطل اور ظلم و جور کے خلاف بحرِ پور لڑائی لڑی ہے، مگر جب

ہم بیسیوں صدی کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہیں اور عالمِ اسلام کے اطراف و اکناف پر نظر ڈالتے

ہیں تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ جاہلیتِ ہمہ جہت عروج پر ہے، اُس نے پوری قوت و توانائی

کے ساتھ فلسفہ و سائنس، اقتصاد و معیشت، تعلیم و تربیت، سیاست و ریاست اور مقامی و

بین الاقوامی گوشوں پر پنجے گاڑ رکھے ہیں۔ جاہلیت کی گرفت یوں تو ہر دورِ انحطاط میں شدید و

عمیق رہی ہے لیکن بیسیوں صدی کے نصفِ اول میں انسانی وسائل کی وسعت و جدت

کی وجہ سے جاہلیت کی گرفت بھی ہمیں وسیع تر اور شدید تر نظر آتی ہے۔ یہیں یہ سب کچھ تو

نظر آتا ہے، لیکن جب ہم یہ جائزہ لیتے ہیں کہ اس جاہلیتِ غلطی کا مقابلہ کرنے کے لیے وہ عظیم

افسان کتنے ہیں جو اُس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اُس کے جادو و اثر قبضے سے انسانیت کو نجات دلاتے ہیں تو بڑی جستجو کے بعد ہماری نظر چند ہستیوں پر مرکب جاتی ہے جن میں ممتاز شخصیت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ یہیں دوسرے خادمِ دین بزرگوں کی خدماتِ جلیلہ کی نفی نہیں کر رہا، جنہوں نے اشاعتِ دین اور احیائے اسلام میں مختلف اعلیٰ سرگرمیاں دکھائی ہیں۔ میرا مدعا یہ ہے کہ دورِ حاضر میں ہمہ گیر جاہلیت کے ساتھ ہمہ جہت جنگ اگر کسی نے لڑی ہے تو وہ مولانا مودودی مرحوم ہیں۔

مولانا مرحوم کے لٹریچر کا مطالعہ کرنے والا خود اندازہ لگائے گا کہ انہوں نے کس کس پہلو سے جاہلیت سے معرکہ آرائی کی ہے اور پھر کس طرح جاہلی امراض کی تشخیص کے ساتھ دین حق کی روشنی میں ان امراض کا علاج تجویز کیا ہے۔ قرآن کریم نے اسی عمل کو تبیین کا نام دیا ہے، یعنی امراضِ انسانی کی وضاحت اور پھر وحیِ الہی کے ذریعہ ان کا علاج۔ مولانا مرحوم کا یہی وہ کارنامہ تبیین ہے جس نے مرحوم کو بیسویں صدی کا رُجلِ عظیم بنا دیا ہے۔

رسائل و مسائل کے نام سے مرحوم کی جو کتاب اردو میں پائی جاتی ہے وہ بظاہر سوالات کا جواب ہے، مگر درحقیقت وہ اُس ہمہ گیر جنگ کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرتی ہے جس میں مرحوم نصف صدی سے زیادہ عرصہ تک مشغول رہے ہیں۔ اس اجمالی خاکے سے قارئین اندازہ کر سکتے ہیں کہ مرحوم ایک مفتی کے انداز میں سوالات کا جواب دینے کے بجائے ایک معالج کے طرز پر مسائل سے ہم کلام ہوتے ہیں اور مسائل جس الجھن اور جس شکایت سے دوچار ہے، اپنے ناخن گرہ کشائے اُسے دُور کر دیتے ہیں۔

ادارۂ معارفِ اسلامی منصورہ کو یہ سعادت نصیب ہو رہی ہے کہ وہ رسائل و مسائل حصہ پنجم کو قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہے۔ اگر قارئین پہلے چار حصوں کے ساتھ اس پانچویں

جتنے کو ملا کر پڑھیں گے تو وہ یقیناً اپنے اندر کتاب و سنت کی تعلیمات کا وہ لطیف محسوس کریں گے جن میں نہ صرف انسانوں کے لیے شفا ہے بلکہ جن کے بغیر انسانی زندگی ایک غداہ و وحشت ہے، اور جن کو اختیار کرنے سے انسان سعادت بخمار ہو جاتا ہے۔

رسائل و مسائل کے مطالعہ سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ مولانا مودودیؒ نے تہذیبِ روشن کہلانے والی جاہلیتِ جدیدہ کے علاوہ جاہلیتِ قدیمہ کے کانٹے بھی راہِ حق سے پھٹنے ہیں جو تفرقہ پر دازانہ فتنوں کے ساتھ عجمی رسمیات کی آمیزش پاکر دینی سرگرمیوں اور تقریروں اور مسائل میں داخل ہو گئی ہے۔ اس نازک ترین کاوش میں مولانا کا مسلک یہ رہا ہے کہ خود انہوں نے اپنے آپ کو فرقہ وارانہ موقف سے دور رکھا ہے اور مسائل کے دلائل کے جواب میں اگر کسی مخالف نے عاجز اگر ان کی ذات پر کھڑا اچھالا ہے تو اپنی ذات کے دفاع کے لیے اس پر منفی نزاع چھیڑنے سے اجتناب کر کے مولانا نے مثبت، تعمیری اور اصولی حقائق کو اُجمارنے پر توجہ دی ہے۔ مناظرہ و مجادلہ کے راستے سے انہوں نے پورا پورا اجتناب برتا ہے۔ جمود و جاہلیتِ قدیمہ کے پاسداروں کے ذاتی حملوں کے معاملے میں پوری بے نیازی سے راہِ حق پر بڑھتے چلے جانا ایک بڑی قربانی ہے جو کم ہی لوگ دے سکتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال سید رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی میراث میں چھوڑی ہے۔

رسائل و مسائل کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے حکمتِ دعوت کا یہ اہم پہلو بھی رہنا چاہیے۔

مولانا مودودیؒ نے جس کثرت سے سوالات کے مدلل جوابات لکھے ہیں اور ان کے پس منظر کا تجزیہ کیا ہے، ان کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک انتہائی مصروف آدمی کے لیے وقت اور قوت کے دامن تنگ میں کتنی وسعتیں پیدا ہو گئیں۔ آج یہ جوابات ابلی نقطہ نظر

سے بھی اُردو کا ایک گراں قدر حصہ ہیں۔ ان کا ایک خاص اُسلوب ہے اور ان میں بعض خاص طرز کی اصطلاحات اور استعارے ہیں۔ کہیں اجمال کا جمال ہے اور کہیں تفصیل کا کمال! کبھی وہ سائل کی مختصر سی بات کے اندر چھپے ہوئے کسی بڑے منطقیے کو گرفت میں لیتے ہیں اور کبھی طویل عبارتوں میں سے اصل قابل توجہ چند جملوں کا جوہر سامنے رکھ لیتے ہیں۔

بہیں بڑی مسترت ہے کہ آج ہم اس ہر ایہ علم و عرفان کو آپ کی خدمت میں پیش کرنے کا شرف حاصل کر رہے ہیں۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

خلیل حامدی

ڈائریکٹر ادارہ معارف اسلامی، لاہور

فہرست مضامین

۱۔ تفسیر آیات و تاویل احادیث

- ۱۵ — کیا حرام مہینوں کی حرمت کا حکم اب بھی باقی ہے؟
- ۱۷ — درایت حدیث
- ۲۰ — حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دورِ قنکر
- ۲۵ — بشریتِ خضر کا مسئلہ
- ۳۱ — خدائی وعدوں کا مفہوم
- ۳۳ — اللہ کے رازق ہونے کا مطلب
- ۳۵ — سات آسمانوں کی حقیقت
- ۳۵ — پسلی سے حضرت خوا کی تخلیق
- ۳۷ — علوم نفسیات اور چند متفرق مسائل
- ۴۷ — کیا نور اور کتابِ مبین ایک شے ہے؟
- ۵۳ — نباتات و حشرات کی موت و حیات
- ۵۸ — ازواجِ مطہرات پر زبانِ درازی کا الزام

- ۶۰ — قومِ ثمود کے مساکن
- ۶۵ — { انسان کے اندر مادۂ تخلیق کا ماخذ کہاں ہے؟
رسولہ الطارق کے ایک مقام کی تشریح
- ۶۸ — تفہیم القرآن میں الحمد للہ کا ترجمہ
- ۶۹ — قدیم عربوں میں حروف متقطعات کا رواج
- ۷۰ — عہد صدیقی اور دور عثمانی میں جمع قرآن
- ۷۴ — سیلِ عسیر کا زمانہ
- ۷۸ — بعض تفسیری اشکالات کے جوابات
- ۸۱ — حضور کی صاحبزادیوں کی عمریں
- ۸۳ — { کیا قرآنی احکام کے جزئیات میں
رد و بدل ہو سکتا ہے؟
- ۸۸ — قرآن کی آیات سے قادیانیوں کا غلط استدلال
- ۹۴ — چند قرآنی مفردات کی توضیح
- ۹۵ — تفہیم القرآن کے چند مقامات پر اعتراضات
- ۱۲۱ — کیا معاشی وجوہ سے منہجِ حمل صحیح ہے؟
- ۱۲۱ — کیا حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت موجودہ انسان جیسی نہ تھی؟
- ۱۲۵ — شہداء کی حیاتِ برزخ
- ۱۲۷ — غرق ہونے والے فرعون کی لاش
- ۱۲۹ — معراج کے موقع پر حضور کو کیا تعلیمات دی گئی تھیں؟

- ۱۳۳ - دین و شریعت کی تشریح کے متعلق ایک سوال
- ۱۳۳ - حج میں جانور ذبح کرنے کا مسئلہ
- ۱۳۶ - معراج رات کو ہوتی تھی یا دن کو؟
- ۱۳۹ - طعام المسکین کے معنی
- ۱۳۹ - سائنس اور انجینئرنگ کی ترقی قرآن شریعت کی مدد سے۔
- ۱۴۵ - { بنی اسرائیل کا فتح فلسطین سے گزیر
رسوۃ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تشریح }
- ۱۴۷ - تفہیم القرآن میں لفظ تسویل کے مختلف معانی

۲۔ اعتقادی مسائل

- ۱۵۱
- ۱۵۲ - صفات الہی میں تناقض ہے یا مطابقت؟
- ۱۵۶ - وجود باری سے متعلق ایک سوال
- ۱۵۷ - مسئلہ عصمت انبیاء
- ۱۶۲ - صحابہ کرام کے متعلق عقیدہ اہل سنت
- ۱۶۴ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریحی اختیارات
- ۱۶۰ - گنہگار مومن اور نیکو کار کافر کا فرق
- ۱۶۳ - جستجوئے حق کا صحیح طریقہ
- ۱۶۷ - صحابہ کرام کے معیار حق ہونے کی بحث
- ۱۸۰ - بشریت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات

- ۱۸۳ - رسول کی بشری کمزوریوں سے مراد طبعی ضروریات ہیں۔
 ۱۸۵ - کیا کافر عمل صالح پر اجر کا مستحق ہے

۳۔ فقہی و معاشی مسائل

- ۱۹۱
 ۱۹۳ - صلوٰۃ خوف
 ۱۹۴ - غذاؤں کی حرمت و حلت
 ۱۹۵ - انشورس کو حرمت سے پاک کرنے کی تدابیر
 ۱۹۸ - مصافحہ اور ممانعت
 ۲۰۰ - غیر سودی معیشت میں حکومت کو قرض کی فراہمی کا مسئلہ
 ۲۰۲ - نمازیں درود
 ۲۰۶ - درود میں سیدنا و مولانا کا استعمال
 ۲۲۲ - اور بعض اہم اصولی بحثیں (۱)
 ۲۳۸ - " " " " (۲)
 ۲۳۹ - بنک میں رستم رکھوانے کی جائز صورت
 ۲۴۲ - کوٹے کی حلت و حرمت اور بعض دوسرے مسائل
 ۲۴۴ - کیا حنفیوں کے مقدمات کا کسی دوسری
 ۲۴۴ - فقہ پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟
 ۲۴۴ - کیا فقہی مسلکوں کے لیے مذاہب کا نظریہ صحیح ہے؟

۴۔ سیاسی مسائل

۲۴۵

۲۴۷

۲۴۱

۲۷۸

۲۹۷

۲۹۹

۳۰۲

۳۰۴

۳۰۶

۳۱۱

۳۱۳

۳۱۵

۳۱۸

۳۲۳

— خروج کے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

— سوالات و اعتراضات بسلسلہ بحث خلافت (۱)

— " " " " " (۲)

— خلافت و ملوکیت

— اسرائیلی ریاست کے حق میں ایک عجیب استدلال

— پاکستان کے اسلامی ریاست نہ بننے

— کی ذمہ داری کس پر ہے ؟

— ایک صریح جھوٹ

— مسلم حکومتوں کے معاملہ میں جماعت اسلامی کا مسلک

— یہودیوں کی ناپاک سازشیں اور امریکہ

۵۔ دعوت و تحریک

— اصطلاحات و سلاسل تصوف اور حکام کو

— خط و کتابت کے ذریعہ دعوت دینا

— غیر اسلامی دیار میں تبلیغ اسلام

— کیا مسیحی مشنریوں کے لیے مسلم ممالک

— کے دروازے کھلے رہنے چاہئیں

— کشمکش حق و باطل اور اس کی حقیقت

۳۲۶

— مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب کے متعلق ایک سوال

۳۳۱

— مختلف احوال میں تحریک اسلامی کا طریق کار

۳۳۴

— حضرت مولوی کی دعوت کے دو اجزاء

۳۳۸

۴۔ عام مسائل

۳۲۳

— خواب کے متعلق اسلامی نقطہ نظر

۳۲۵

— خوابوں کی پیروی

۳۲۹

— ذکر الہی اور اس کے طریقے

۳۵۰

— پردے پر ایک خاتون کے اعتراضات اور ان کا جواب

۳۵۲

— مسجد کے منبر و محراب اور میناروں کی مصلحت

۳۵۵

— علمی خیانت

۳۵۷

— حضور کی تاریخ وفات و ولادت

۳۵۹

— بعض اہل مکہ کی باہم رشتہ داریاں

۳۶۱

— حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے وقت مسلمانوں کی تعداد

۳۶۱

— ایک علمی اصطلاح کے ترجمے پر اعتراض

۳۶۳

— فقر کا مفہوم

۳۶۶

— اسلامی نظام تعلیم

۳۶۷

تفسیر آیات

و

تأویل احادیث

کیا حرام مہینوں کی حرمت کا حکم اب بھی باقی ہے؟

سوال۔ قرآن مجید میں اشہر حُرُم میں قتال سے منع کیا گیا ہے لیکن شاہ ولی اللہ اور مولانا شار اللہ پانی پتی (صاحب تفسیر مظہری) متاخرین میں، اور عطا اور امام بیضاوی متقدمین میں، بس یہی طے جنہوں نے آیت کے حکم کو باقی رکھا ہے۔ ان کے علاوہ صاحب بدائع و صنائع زنجشیری، جصاص، ابن عربی مالکی اور دوسرے مفسرین اور فقہاء نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ کتاب الامم میں امام شافعی کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے جب کہ ان کے فقہی اصول (مذکورہ بیضاوی) کی مدد سے اس آیت کو منسوخ نہ سمجھنا چاہیے۔

مجھے جناب سے یہ دریافت کرنا ہے کہ تفہیم القرآن کا مصنف اس مسئلہ میں کیا رائے رکھتا ہے۔ تفہیم القرآن کی خاموشی سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں۔ اس کے بعد درج ذیل باتیں مزید توضیح طلب ہیں:

۱۔ کیا اس حکم کو اسلامی قوانین جنگ میں وہی حیثیت حاصل ہے جو دوسرے قوانین کو حاصل ہے؟

۲۔ اشہر حُرُم میں قتال کی ممانعت کا تعلق صرف اہل عرب سے ہے یا دنیا کی ہر اسلامی حکومت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس حکم کو پیش نظر رکھے؟

۳۔ تفسیروں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشہر حُرُم میں قتال سے اس لیے منع کیا گیا کہ خود عربوں میں بھی یہی رسم باقی تھی اور وہ ان محترم مہینوں کا خیال کرتے تھے اگر

دنیا کی تمام اسلامی حکومتوں کو اس حکم کا مخاطب سمجھا جائے تو اس کی علت عربوں کی
تخصّص رسم کے علاوہ کچھ اور بھی ہونا چاہیے جو کیا ہے؟ قرآن و حدیث میں اس
کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا نہیں؟

مجھے جناب کے مشاغل میں دخل اندازی پر زحمت ہے لیکن امید ہے کہ جناب
اس غلطی کو خصوصاً دوسرے نکتے سے متعلق فوراً فرمائیں گے۔

جواب۔ اشہر حرم کی حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے صد ہا برس سے
عرب میں طوائف الملوک، بد نظمی اور بد امنی برپا تھی۔ قبائل میں آتے دن لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔
راتے غیر محفوظ تھے۔ کوئی شخص اپنے قبیلے کے حدود سے نکل کر اپنے آپ کو محفوظ نہ پاتا تھا۔
بلکہ کوئی قبیلہ خود اپنے حدود میں بھی کسی طاقت ور قبیلے کا چھاپہ اچانک پڑ جانے سے مامون نہ
تھا۔ ان حالات میں کب، کس طریقے سے اللہ کی یہ رحمت عرب قوم پر نازل ہوئی کہ سال میں
چار مہینے حرام قرار دے دیئے گئے تاکہ ان میں جنگ اور قتل و غارت گری بند رہے اور
لوگ اطمینان سے حج اور عمرہ ادا کر سکیں۔ یہ بات کسی ذریعہ سے معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ ان
چار مہینوں کو حرام قرار دینے کا یہ قاعدہ کس نے بنایا، کب بنایا، اور کس طرح تمام عرب قبائل
نے اسے تسلیم کر لیا۔ بہر حال اسلام سے پہلے صدیوں سے یہ قاعدہ عرب میں رائج تھا اور ہر
سال چار مہینے کے لیے امن میسر آ جانا اس بد نصیب قوم کے لیے اللہ کا بہت بڑا فضل تھا۔
اسلام جب آیا تو عہد جاہلیت کی تمام اچھی چیزوں کی طرح اس قاعدے کی بھی توثیق
کی گئی، کیونکہ اس کی بدولت کم از کم چار مہینے خون ریزی رُکی رہتی تھی۔ اور حج اور عمرے کا
سلسلہ جاری رہ سکتا تھا، اور مزید برآں ان مہینوں کا احترام اس بات کی علامت بھی تھا
کہ جاہلیت میں مبتلا ہونے کے باوجود اہل عرب میں کچھ خوفِ خدا باقی ہے۔ پھر جب نبی

صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت فرمائی اور مسلمانوں سے کفار عرب کی لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا، اُس وقت بھی ان چار مہینوں کی حرمت کا حکم باقی رکھا گیا، تاکہ کم از کم چار ہی مہینے مسلمانوں کو امن عطا کر سکے۔ مگر جب تمام عرب مسلمان ہو گئے تو یہ حکم آپ سے آپ منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ اسلام کے دائرے میں داخل ہو جانے کے بعد تو ان پر دوسرا اور عظیم تر حکم یعنی قتلِ مسلم بغیر حق کی حرمت کا دائمی حکم عائد ہو گیا۔ اب اشہرِ حرم کی حرمت کا حکم باقی رہنے کے معنی یہ ہوتے کہ اہل عرب صرف چار مہینے تو جنگ سے پرہیز کریں، باقی ایام میں وہ لڑ سکتے ہیں۔

اس حکم کو جزیرۃ العرب کے لیے، اور اس کے بھی صرف آغاز اسلام کے دور تک لکھے لیے مخصوص ماننے کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ جزیرۃ العرب کے مسلمان ہو جانے کے بعد مسلمانوں کی لڑائیاں جاتر طور پر صرف جزیرے سے باہر کے کفار کے ساتھ ہی ہو سکتی تھیں، اور ان لڑائیوں میں صحابہ کرام کے دور سے لے کر آج تک کبھی اشہرِ حرم کی حرمت کا سوال کسی عالم نے نہیں اٹھایا۔ ظاہر ہے کہ کفار تو جنگ کی ابتدا کرنے میں اشہرِ حرم کا لحاظ کر ہی نہ سکتے تھے لیکن خود مسلمانوں نے بھی کسی کافر قوم پر حملہ کرتے ہوئے اس بات کا لحاظ نہیں کیا ہے کہ کسی حرام مہینے میں جنگ نہ چھڑے، اور میرے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ کسی فقیہ نے کبھی اس پر اعتراض کیا ہو۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۵ء)

درایتِ حدیث

سوال۔ آپ نے سورۃ ص کی تفسیر میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق روایت ابوہریرہؓ کی سند کو درست قرار دیا ہے مگر اس کے مضمون کو صریح

عقل کے خلاف قرار دے کر مسترد کر دیا ہے۔ آپ کے مخالفین اس چیز کو آپ کے انکارِ سنت پر بطور دلیل پیش کر سکتے ہیں کہ آپ عقل کی اڑے کر صحیح احادیث کا انکار کر دیتے ہیں۔ آپ اپنی اس رائے کو بدل دیں یا پھر اس پر کوئی نقلی دلیل آپ کے پاس ہو تو تحریر فرمائیں۔ اگر ائمہٴ اہل سنت میں سے کسی نے یہ بات کہی ہے تو اس کا حوالہ تحریر فرمائیں۔

اگر کسی امام نے کسی حدیث کی سند کو درست تسلیم کر کے اس کے مضمون کو صرف خلافِ عقل ہونے کی بنا پر مسترد کیا ہو تو اس کا حوالہ تحریر فرمائیں۔

مکرر عرض ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام ایک آت میں نوٹے بیویوں کے پاس گئے تو اس سے کوئی شرعی قباحت لازم آتی ہے کیا آپ بھی جدید مغرب زدہ طبقہ سے مرعوب تو نہیں ہو رہے؟

جواب: براہِ کرم اسی حاشیے کو پھر بغور پڑھ لیں جس پر آپ نے اظہارِ رائے کیا ہے اسی میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ صحتِ سند کے باوجود اس حدیث کا مضمون کیوں ناقابلِ قبول ہے۔ اور اسی میں یہ بات بھی نہیں بیان کر دی ہے کہ اس امر کا قوی احتمال موجود ہے کہ غالباً حضور نے یہودیوں کی خرافات کا ذکر کیا ہوگا اور سامع کو یا بعد کے کسی راوی کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ یہ بات حضور خود بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔

رہا آپ کا یہ سوال کہ کیا ائمہٴ سلف میں سے بھی کسی نے کسی حدیث کی سند کے صحیح ہونے کے باوجود اس کے مضمون کو قبول نہیں کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ زائد المعامین علامہ ابن قیمؒ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ حدیث "من عشت فعمت فهو شهيد" "فی رواية" "من عشت وکترو عفت وصبر وغفر الله

لہ وادخلہ الجنة“ پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لو کان اسنادہذا الحدیث کاشس کان غلطاً و وہماً۔ اگر اس حدیث کی سند آفتاب کی طرح روشن ہوتی تب بھی یہ غلط اور وہم ہوتی۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا مضمون صحیح نہیں ہے اور یہ زبان بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نہیں معلوم ہوتی (زاد المعاد، ج ۳- ص ۲۰۶-۲۰۷)

الاستیعاب میں علامہ ابن عبدالبر ایک روایت نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں ان حدیث ابن عمرو وہم و غلط وانہ لا یصح معناه وان کان اسنادہ صحیحاً۔ ابن عمرو کی حدیث وہم ہے اور غلط ہے، اس کا مضمون صحیح نہیں ہے اگرچہ اس کی سند صحیح ہے۔ (جلد دوم - صفحہ ۴۶۶)

یہ بات کچھ بعید از عقل و امکان نہیں ہے کہ ایک شخص نے ایک بات واقعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو مگر اس کو پوری طرح نہ سمجھا ہو، یا موقع و محل پر نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو غلط فہمی لاحق ہو گئی ہو۔ بخاری و مسلم ہی میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر حضور کا یہ ارشاد نقل فرماتے تھے کہ ان المیت یُعذب ببکاء اہلہ، میت پر اس کے گھر والوں کے رونے پٹنے سے عذاب ہوتا ہے۔ یہ بات حضرت عائشہ تک پہنچی تو انہوں نے فرمایا اللہ ابن عمر کو معاف فرماتے، وہ جھوٹ نہیں بولتے، مگر انہیں بھول ہو گئی یا وہ سمجھنے میں غلطی کر گئے۔ بات دراصل یہ تھی کہ ایک یہودی عورت کے مرنے پر اس کے گھر والے رو رہے تھے حضور کا وہاں سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا یہ یہاں اس پر رو رہے ہیں اور وہ اپنی قبر میں عذاب بھگت رہی ہے۔ اسی لیے حدیث کی سند دیکھنے کے ساتھ اس کے مضمون پر بھی غور کرنا ضروری ہے۔ محض سند کی صحت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ حدیث کا مضمون لازماً جوں کا توں قبول کر لیا جائے خواہ اس میں علانیہ کوئی قباحت نظر آتی ہو۔

آپ فرماتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ ایک رات میں نوٹے بیویوں کے پاس گئے تو اس سے کوئی شرعی قباحت لازم آتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اس میں شرعی قباحت نہیں بلکہ عقلی قباحت ہے اور عملاً ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ میں نے تو حساب لگا کر بتا دیا ہے کہ ۹۰ نہیں ۶۰ بیویاں ہی اگر مان لی جائیں تو لازم آتا ہے کہ دس گھنٹوں تک مسلسل ہر دس منٹ میں ایک بیوی کے پاس حضرت سلیمانؑ جاتے اور اس سے مباشرت کر کے فارغ ہوتے چلے گئے۔ کیا آپ کی عقل میں یہ بات آتی ہے کہ ایک انسان دس گھنٹوں تک مسلسل ہر دس منٹ پر مباشرت سے فارغ ہوتا رہے اور فوراً وہ دوسری مباشرت کے لیے تیار ہو جاتے؟ اور بالفرض اگر حضرت سلیمانؑ کی یہ حالت تھی بھی تو کیا بیویاں ایسی تیار بیٹھی ہوتی تھیں کہ ایک بیوی سے فارغ ہوتے ہی حضرت دوسری بیوی کے پاس جاتے ہی فوراً مباشرت میں مشغول ہو جاتے رہے؟ اس طرح کی باتوں کو آپ ماننا چاہیں تو بخوشی مانتے رہیں، مگر یاد رکھیے کہ روایات پر ایسا ہی غلط اصرار فتنہ انگار حدیث کو ہوا دے رہا ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۵ء)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دورِ قس

سوال: تفہیم القرآن جلد اول صفحہ ۵۵۲، سورۃ النعام آیت ۴۷ کا تفسیری نوٹ نمبر ۵

یہ ہے:

”یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کا ذکر اس امر کی تائید اور شہادت میں پیش کیا جا رہا ہے کہ جس طرح اللہ کی بخشی ہوئی ہدایت سے آج محمد صلی اللہ علیہ وسلم

اور آپ کے ساتھیوں نے شرک کا انکار کیا ہے اور سب مصنوعی خداؤں سے منہ موڑ کر صرف ایک مالک کائنات کے آگے سرباطاعت خم کر دیا ہے، اسی طرح کل یہی کچھ ابراہیم علیہ السلام بھی کر چکے ہیں۔“

اس اقتباس کا واضح مطلب یہ ہے کہ سلسلہ کلام، وحی سے نوازے جانے کے بعد دعوت، اور محتاجہ قوم سے متعلق ہے نبوت سے پہلے کے دورِ تفکر کا بیان مقصود نہیں ہے جیسا کہ ”اللہ کی بخشی ہوئی ہدایت“ کے الفاظ بتاتے ہیں پھر آیت میں دعوتِ ابراہیمی کا ذکر ہے جو ظاہر ہے نبوت کے بعد دی گئی ہے، کوئی قرینہ دورِ تفکر کا موجود نہیں ہے۔ اور پھر آیت ۵۷ کے نوٹ نمبر ۵۶ کے آخر کے جملے بتاتے ہیں کہ نبوت کے بعد تبلیغ کا حال بیان ہو رہا ہے، یعنی ”حضرت ابراہیمؑ توحید کی جو دعوت لے کر اٹھے تھے“ والا جملہ۔ پھر آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کے سلسلہ میں اپنی کتابوں میں کئی جگہ فرمایا ہے کہ اسی طرح دوسرے انبیاء کو بھی نظام کائنات کا مشاہدہ کرایا گیا اور ثبوت میں حضرت ابراہیمؑ کی معراج کے لیے ہی آیت نمبر ۵۷ پیش کی ہے اور معلوم ہے کہ معراج نبوت کے بعد ہوتی ہے، نبوت سے پہلے نظام کائنات کا مشاہدہ کرانے کے لیے ”خدائی انتظام“ نہیں ہو سکتا۔ اب اس کے بعد آتی ہے آیت ۶، جو ”ف“ سے شروع ہوتی ہے۔ اسے بھی آپ نے دورِ تفکر سے متعلق قرار دیا ہے۔ میں نے بہت سوچا کہ یہ آیت دورِ تفکر سے متعلق کس طرح ہو سکتی ہے مگر سمجھ میں نہ آیا۔ براہِ کرم اس غلجھان کو دور فرمائیں نیز ”وَلْيَكُنْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ جملہ معطلہ ہے جس پر ”واو“ آیا ہے۔ لازم ہے کہ اس کا معطوف علیہ بھی جملہ معطلہ ہو، اور آپ نے جو ترجمہ فرمایا ہے اس سے

بات کسی دوسری طرف نکل جاتی ہے کذا لک میں ذلک کا مشاڑا لیا ہے؟
لازم ہے کہ اوپر اس کا ذکر آچکا ہو۔

جواب۔ آپ نے سورۃ النعام کے جس مقام کے متعلق استفسار فرمایا ہے، یہ قرآن کے مشکل ترین مقامات میں سے ایک ہے۔ اس کے اشکالات کو رفع کرنے کے لیے مفسرین نے جو صورتیں اختیار کی ہیں وہ اس سے بہت زیادہ الجھنیں پیدا کرنے والی ہیں جو آپ نے میری اختیار کردہ صورت میں محسوس فرماتی ہیں۔ میں نے اپنی حد تک زیادہ سے زیادہ اس مقام کو صاف کرنے کی جو کوشش کی ہے، اگرچہ وہ بھی الجھنوں سے بالکل خالی نہیں ہے گو میرا خیال ہے کہ اس میں کم سے کم ممکن الجھنیں ہیں اور ایسی نہیں ہیں جو رفع نہ ہو سکیں۔

اصل سوال یہ ہے کہ آیا یہ قصہ نبوت سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ اگر پہلے کا ہے تو تین سوالات سامنے آتے ہیں ۱، کیا رات کا طاری ہونا، تارے کا طلوع ہونا، پھر چاند کا برآمد ہونا، اور پھر سورج کا نکل آنا، پہلی مرتبہ اسی روز حضرت ابراہیمؑ کے سامنے واقع ہوا؟ اس سے پہلے کبھی اس کی نوبت نہ آئی تھی؟ (۲) تارے، چاند اور سورج کو باری باری دیکھ کر هَذَا رَبِّي کہنا کیا شرک نہیں ہے؟ اگرچہ ہر ایک کے زوال کے بعد اس کی ربوبیت سے آپ نے انکار فرما دیا، مگر کچھ وقت تو ایسا گزرا جس میں یہ حالت شرک معاذ اللہ آپ پر طاری رہی (۳) کیا مختلف چیزوں کو رب قرار دیتے اور ان کا انکار کرتے ہوئے آخر کار قاطر السموات والارض کے رب واحد ہونے تک پہنچنے میں کھلا ہوا ارتقاء نہیں پایا جاتا؟ بالفاظ دیگر کیا اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ ایک شخص شرک کی درمیانی منازل سے گزرتا ہوا توحید کی منزل پر پہنچا ہے، اور وہاں پہنچ جانے کے بعد اس نے قوم کے سامنے شرک سے براہت کا اعلان کیا ہے؟

اور اگر یہ قصہ نبوت کے بعد کا ہے تو اوپر کے تینوں سوالات اور بھی زیادہ شدت کے ساتھ کھڑے ہو جاتے ہیں اور مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر صورت واقعہ تھی کیا؟ کیا واقعہ اس طرح پیش آیا تھا کہ ایک روز رات شروع ہونے سے لے کر دوسرے روز سورج کے غروب ہونے تک پورا معاملہ تنہائی میں پیش آتا رہا اور پھر آپ نے باہر نکل کر قوم کے سامنے شرک سے براہت اور فاطر السموات والارض کی طرف رخ کر لینے کا اعلان فرمایا؟ یا یہ کوئی مناظرہ تھا جس میں حضرت ابراہیمؑ اور ان کی قوم کے لوگ ایک شب و روز مسلسل مشغول رہے۔ مغرب کے بعد مناظرہ شروع ہوا۔ تارے کو دیکھ کر حضرت ابراہیمؑ نے قوم کے سامنے کہا یہ میرا رب ہے پھر جب وہ ڈوب گیا تو انہوں نے کہا میں ڈوبنے والوں کو تو پسند نہیں کرتا۔ پھر چاند نکلا اور انہوں نے کہا یہ میرا رب ہے پھر اس کے غروب ہونے تک قوم بیٹھی رہی اور جب وہ غروب ہو گیا تو حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا "اگر میرے رب نے میری رہنمائی نہ کی ہوتی تو میں بھی گمراہوں میں سے ہوتا" پھر سورج نکلا اور حضرت ابراہیمؑ نے اعلان کیا کہ یہ میرا رب ہے کیونکہ یہ ان سب سے بڑا ہے پھر ساری قوم ذن بھر بیٹھی رہی یہاں تک کہ مغرب کا وقت آگیا، اور جو نہی کہ سورج غروب ہوا، حضرت ابراہیمؑ کے اس اعلان پر مناظرہ کا خاتمہ ہو گیا کہ "اے قوم، میں تمہارے شرک سے بری ہوں۔ ان دونوں میں سے جو صورت بھی آپ اختیار کریں، اس کے اشکالات اتنے ظاہر ہیں کہ بیان کی حاجت نہیں۔"

ان مشکلات کو نگاہ میں رکھ کر میری ان تشریحات کو جو میں نے آیات ۴ تا ۷ کے حواشی میں کی ہیں، ملاحظہ فرمائیں۔ میرے نزدیک ترتیب کلام یہ ہے کہ عقیدہ شرک کے خلاف اور توحید اللہ کے حق میں جو تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کفار کے سامنے پیش فرما رہے تھے اس کی تائید میں حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں آیت ۴، ۵، ۶ کی پیغمبرانہ

زندگی کی دعوت کے بیان پر مشتمل ہے۔ پھر آیت ۵ تا ۷، اور آیت ۸ کا ابتدائی حصہ نبوت سے قبل کے تفکر کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ اور قَالَ لَيَقُومَنَّ بَرِيٌّ سَے فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ تک پھر دعوت نبوت کا بیان ہے۔ یہ سچ میں قبل نبوت کے تفکر کا ذکر میرے نزدیک جس غرض کے لیے کیا گیا ہے وہ میں نے حاشیہ ذرا اور ۵۳ میں بیان کر دی ہے۔

معراج کے سلسلہ میں اس قصے کا حوالہ دینے سے بلاشبہ وہ الجھن پیش آتی ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے۔ لیکن قرآن مجید کے اس مقام کی مشکلات کو حل کرتے وقت اگر آپ اپنے ذہن کو ایک ضمنی بحث کے اشارات سے خالی کر لیں تو زیادہ بہتر ہے ضمنی بحثوں میں جو اشارات کہیں آتے ہیں وہ سرسری نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اُس وقت بکھنے والے کا ذہن اُس خاص موضوع پر مرکوز ہوتا ہے جس کے متعلق وہ بحث کر رہا ہوتا ہے اور دوسرے امور سے اپنی بحث میں وہ سرسری طور پر تعرض کرتا ہے۔ یہ تعرض دراصل کسی تحقیقی بحث کی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ کسی مسئلے پر تحقیقی بحث کرتے وقت آدمی کے سامنے جو گوشے آتے ہیں وہ سرسری تعرض کے وقت سامنے نہیں ہوتے۔

وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ کے ”واو“ سے آپ کا یہ استدلال کہ اس کا معطوف علیہ بھی لازماً جملہ معللہ ہونا چاہیے، صحیح نہیں ہے۔ قرآن میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ جملہ معللہ عطف کے ساتھ آیا ہے مگر معطوف علیہ جملہ معللہ نہیں ہے مثلاً وَتِلْكَ الْآيَاتُ نُذَارٌ لِّمَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُرَكَاءَ ۚ رِءَالِ عِمْرَانَ ۖ ۱۴۱-۱۴۲۔ قُلْ لَوْ كُنْتُمْ تُعْرِفُونَ بُيُوتَكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيَسْمَعَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ رِءَالِ عِمْرَانَ ۖ ۱۵۴۔

كَذٰلِكَ كَامُثَارٍ اِلَيْهِ اُوپر کہیں مذکور نہیں ہے۔ وہ پس منظر میں پایا جاتا ہے جس کی طرف میں نے حاشیہ ۵۱ میں اشارہ کیا ہے۔ اس طرح كَذٰلِكَ کے استعمال کی مثالیں بھی قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ آپ وہ سب آیات جمع کریں جن میں كَذٰلِكَ استعمال ہوا ہے، آپ دیکھیں گے کہ اکثر كَامُثَارٍ اِلَيْهِ غیر مذکور ہے اور پس منظر یا ماحول میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ بعض مقامات پر تو كَذٰلِكَ ہی سے کلام کا آغاز کیا گیا ہے، مثلاً سورہ شوریٰ کی پہلی آیت میں۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۵ء)

بشریتِ خضر کا مسئلہ

سوال۔ تفہیم القرآن جلد سوم زیر مطالعہ ہے۔ حضرت خضر کا واقعہ اور آپ کا فٹ نوٹ نمبر ۶۰ پوری طرح پڑھ چکا ہوں۔ حضرت خضر کی نسبت آپ کا قیاس اور میلان یہ پایا جاتا ہے کہ وہ کوئی فرشتہ یا غیر بشر ہوں گے۔ میرے ذہن میں چند ایسے امور موجود ہیں جو آپ کے میلان سے بہر دست متفق ہونے پر راضی نہیں ہونے دیتے۔ اس لیے آپ کی مزید واضح تفہیم کا محتاج ہوں۔ آپ کے استدلال کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ ہر مومن کی بشریت مکلف شرعیہ ہے۔ اس لیے حضرت خضر کی بشریت تسلیم کرنے میں ”شرعی ٹکراؤ“ یا شرعی پیچیدگی حائل و مانع ہے۔ گویا اگر اس کا کوئی حل نکل آئے تو حضرت خضر کی بشریت معرض بحث میں نہیں آتی۔ لیکن حضرت خضر کا قرآن میں جس طرح پر ذکر آیا ہے، اس سے ان کے بشر ہونے

ہی کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جو کام انسان کے کرنے کے ہیں ان کو فرشتے انجام نہیں دیا کرتے۔ رضائے الہی کسی انسان کے نفع و ضرر کے پیش نظر، کسی فرشتہ یا کارکنانِ قضا و قدر کو، کسی خاص مشن پر اسی وقت مامور فرماتی ہے جب انسان بالکل بیس ہو جاتا ہے اور اس کی ساری توانائی اور اس کے تمام ذرائع و وسائل جواب دے جاتے ہیں۔ پھر ان کی کارکردگی کے طور طریقے بھی انسانی طور طریقوں سے بالکل مختلف اور ممتاز قسم کی ندرت بھی رکھتے ہیں۔

کشتی کا تختہ توڑنے، لڑکے کو ہلاک کرنے اور گرتی دیوار کو سنبھال دینے کے لیے کسی فرشتے کی توانائی درکار نہیں ہوتی۔ یہ معمولی انسانی کام ہیں اور ان میں وہ امتیازی ندرت بھی نہیں پائی جاتی جو غیبی کارکردگی کی طرف ذہن کو منتقل کر سکے اس لیے قرینہ یہی کہتا ہے کہ حضرت خضر بشر تھے، فرشتہ نہ تھے۔

حضرت موسیٰ اور حضرت خضر دونوں نے اہل قریہ سے غذا کی خواہش کی تھی جیسا کہ جمع کے صیفی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ وہ دونوں بھوکے تھے، دونوں کو احتیاجِ غذا تھی۔ اگر حضرت خضر واقعی فرشتہ ہوتے تو وہ احتیاجِ غذا سے یقیناً مستغنی ہوتے کیونکہ حضرت ابراہیمؑ نے جب تلا ہوا کچھڑا فرشتوں کی ضیافت میں پیش کیا تو وہ اس وجہ سے دست کش رہے کہ احتیاجِ غذا سے وہ فطراً مستغنی تھے۔ اس سے بھی یہی قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت خضر بشر تھے۔ فرشتہ نہ تھے۔

بے قصور لڑکے کی ہلاکت صرف حضرت موسیٰؑ جیسے حاملِ شریعت ہی کے

لیے باعث حیرت اور موجب اذیت نہ تھی بلکہ ہر سلیم الفطرت انسان کی نظر میں بھی اس کی قباحت واضح تھی۔ مگر حکم الہی مل جانے کے بعد تجزئہ قیام حکم کے کوئی گنجائش ہی کہاں تھی یا اسی طرح حضرت ابراہیمؑ اپنی بہتی اولاد کو حکم الہی کا اشارہ پاتے ہی ذبح کرنے پر آمادہ ہو گئے اور اپنی اس شریعت کا سہارا لے کر کوئی عذر شرعی پیش کرنے پر رائل تک نہ ہو سکے جس کی رو سے ناکردہ گناہ اولاد کا قتل، گناہ عظیم ہے۔

دونوں بزرگوں نے تعمیل حکم الہی کی پیش رفت میں جس جرات مندانہ انداز میں احتساب شریعت سے اجتناب فرمایا اس سے تو بظاہر یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ معمولاً احکام شریعت کی پابندی لازم ہے، مگر جب کسی شخص کو کسی امر خاص میں بطور خاص براہ راست حکم الہی مل جاتے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ احکام شریعت سے صرف نظر کر سکے۔

ان بزرگانِ محترم کے طرزِ عمل، اور اندازِ فکر کو ملحوظ رکھ کر متاخرین کی کاوش فکر سے ہم آہنگ ہونے پر طبیعت نہ تو راضی ہوتی ہے اور نہ حضرت خضرؑ کی بشریت کا انکار کرنے پر رائل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمتِ عام تو ہر شے کو محیط ہے مگر جب اللہ تعالیٰ اپنی کسی رحمتِ خاص کا ذکر ”اَتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا“ اور ”عَلَّمْنَاهُ مِمَّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا“ کے الفاظ میں فرماتا ہے تو اس کی رحمت کی نوعیت اور وسعت تقریباً اسی پیمانہ کی محسوس ہوتی ہے جو بعض نبی یا رسول کے لیے ”وَاَتَيْنٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا“ کے الفاظ میں مستور پائی جاتی ہے۔ میری حدِ علم تک ہر سہ آیات مندرجہ بالا کسی فرشتہ کے حق میں کہی نازل نہیں ہوتیں۔ اور جب کسی خوش نصیب انسان سے یہ آیات متعلق ہوتی ہیں تو ان کی تعبیر و تفسیر میں نبوت

یا رسالت کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ اگر یہ تاویل قابل قبول ہو تو پھر حضرت خضر صرف بشری نہ تھے بلکہ نبی یا رسول بھی ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے جب کسی فرد انسان کو اپنے کسی خاص علم و معرفت سے نوازا چاہا ہے اور کوئی فرشتہ اس کا واسطہ قرار پایا ہے تو خود فرشتہ ہی کو حاضر خدمت کیا گیا ہے، حامل وحی و الہام کو نقل مقام کی زحمت نہیں دی گئی اور نہ وہ خود ایسے فرشتے کی جستجو میں نکلا۔ واللہ اعلم

مندرجہ بالا جو قرآن خدمت گرامی میں پیش کیے گئے ہیں ان میں سے ہر فرقہ باعث غلط بنا ہوا ہے اس کو دور کرنے کے لیے آپ ہی کو زحمت تفہیم دینے کے سوا چارہ نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ جو دینی فکر و فہم اللہ نے آپ کو مرحمت فرمایا ہے وہ ہر ایک کو نصیب نہیں۔ دوسرے یہ کچھ مناسب بھی نہیں کہ قیاس گمان غالب تو آپ کا ہو اور استفسار کسی دوسرے سے کیا جلتے۔

جواب۔ میں نے حضرت خضر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ محض قیاس اور میلان ہی کی حد تک ہے قطعی طور پر جزم و یقین کے ساتھ نہیں یہ کہتا ہوں کہ وہ بشر تھے، نہ یہی کہتا ہوں کہ وہ غیر بشر تھے۔ آپ اس کے ہرگز پابند نہیں ہیں کہ میرے اس قیاس اور میلان کو قبول کریں۔ آپ کا اطمینان اگر اس بات پر ہو کہ وہ بشری تھے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

آپ کا یہ خیال صحیح ہے کہ قرآن مجید نے جس طرح یہ قصہ بیان کیا ہے اس سے متبادر یہی ہوتا ہے کہ وہ انسان تھے۔ لیکن جو چیز ان کو انسان ماننے میں تاثر کی موجب ہے وہ ان کے وہ کام ہیں جو قوانین شرعیہ کے خلاف پڑتے ہیں، یعنی کشتی والوں کی کشتی میں چھید کر دینا، اور ایک بے گناہ لڑکے کو کسی گناہ کے صدور سے پہلے اندیشہ گناہ کی بنا پر قتل کر دینا۔

اس معاملہ میں اگر حضرت خضر کی بشریت کی تصریح اللہ تعالیٰ نے صاف الفاظ میں کر دی ہوتی تو ہم نوری انسانی کے لیے خدا کے احکام کی دو قسمیں تسلیم کر لیتے۔ ایک قسم کے احکام وہ جو شریعت میں مذکور ہیں۔ اور دوسری قسم کے احکام وہ جو براہِ راست کسی بندے پر شریعت کے خلاف نازل ہوں لیکن چونکہ بالفاظِ صریح حضرت خضر کی بشریت کو قرآن میں بیان نہیں کیا گیا ہے، اور کوئی دوسری نظیر بھی قرآن میں ایسی نہیں ملتی جو انسان کے لیے احکامِ خداوندی کی دو قسموں کی طرف اشارہ کرتی ہو، اس لیے مجھے یہ بات زیادہ قرینِ قیاس محسوس ہوتی ہے کہ حضرت خضر کو غیر بشر مانا جائے۔

آپ نے حضرت ابراہیمؑ کے قصے سے جو استدلال کیا ہے وہ درست ہوتا اگر فی الواقع آنجناب اپنے صاحبزادے کو ذبح کر دیتے۔ اس صورت میں ہم یہ مان لیتے کہ اللہ تعالیٰ کسی انسان کو شریعت کے خلاف بھی حکم دیتا ہے۔ لیکن قصہ ابراہیمؑ میں اول تو صاف حکم یہ نہیں دیا گیا تھا کہ تم اپنے بیٹے کو ذبح کر دو بلکہ خواب میں ذبح کرتے ہوئے دکھایا گیا تھا، اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ اللہ نے فعلِ ذبح واقع نہیں ہونے دیا۔ اس لیے یہ واقعہ احکامِ خداوندی کی اس دو گونہ تقسیم کے لیے دلیل نہیں بن سکتا۔

آپ کا یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کہ جو کام انسانوں کے کرنے کے ہیں وہ فرشتے انجام نہیں دیتے، اس لیے کشتی کا توڑنا اور لڑکے کو قتل کرنا محالہ انسان ہی کا کام ہونا چاہیے۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو کام انسان کے لیے ناجائز ہیں وہ فرشتوں کے لیے ناجائز نہیں ہیں لیکن کسی کے مال کو شرعی حق کے بغیر نقصان پہنچاتے یا کسی بے گناہ انسان کو قانون کے خلاف قتل کر دے تو یہ گناہ ہے۔ مگر فرشتے احکامِ قضا و قدر کے تحت روزانہ لاکھوں انسانوں کو مختلف بے شمار طریقوں سے ہلاک، اور آتے دن آفاتِ ارضی و سماوی کے ذریعہ سے انسانی الماک کو تباہ

کرتے رہتے ہیں۔ اسی تدبیرِ خداوندی پر سے ذرا سا پردہ ہٹا کر حضرت موسیٰ کو دکھایا گیا کہ کارکنانِ قضا و قدر کس طرح کن مصلحتوں کے تحت اپنا کام کر رہے ہیں، اور انسان کے لیے، خواہ وہ حضرت موسیٰ جیسا عظیم انسان ہی کیوں نہ ہو، اس کی حکمتوں اور مصلحتوں کو سمجھنا کتنا مشکل ہے۔

حضرت موسیٰؑ اور خضرؑ کے غذا طلب کرنے سے بھی بشریتِ خضر پر استدلال درست نہیں۔ قرآن میں یہ تصریح نہیں ہے کہ حضرت خضرؑ نے حضرت موسیٰؑ کے ساتھ واقعی کھانا کھایا تھا۔

حضرت خضرؑ کے لیے اَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا نَدْنَاهُ عِلْمًا کے الفاظ بلاشبہ اُن الفاظ سے مشابہ ہیں جو قرآن مجید میں متعدد مقامات پر انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ارشاد ہوتے ہیں، اور کسی فرشتے کے لیے اس طرح کے الفاظ استعمال ہونے کی کوئی تفسیر قرآن میں نہیں ہے۔ لیکن ان الفاظ کی بنا پر حضرت خضرؑ کا نبی و رسول ہونا تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہوتا اگر قسطہ خضر میں کشتی خواب کرنے اور لڑکے کو قتل کر دینے کا واقعہ مذکور نہ ہوتا۔ ان دو واقعات کی موجودگی میں نبوتِ خضر تسلیم کرنے کے بعد تو یہ ماننا لازم آجاتا ہے کہ کوئی نبی اُس شریعت کے خلاف بھی احکام پاتا رہا ہے جو خدا نے اپنے تمام انبیاء کو دی ہے۔ اتنی بڑی بات مان لینے کے لیے صرف یہ امر کافی نہیں ہے کہ حضرت خضرؑ کے لیے رحمتِ خاص اور علمِ خاص عطا کیے جانے کا ذکر قرآن میں ایسے طریقے سے آیا ہے جو انبیاء کو حکم اور علم عطا کیے جانے کے ذکر سے مشابہ ہے۔ اسی طرح اتنی بڑی بات اس دلیل سے بھی نہیں مانی جاسکتی کہ فرشتے کو حضرت موسیٰؑ کے پاس بھیجنے کے بجائے حضرت موسیٰؑ کو فرشتے کے پاس بھیجنا ایک غیر معمولی طریق کار ہے۔

آپ کا یہ گمان بھی صحیح نہیں ہے کہ حضرت خضرؑ کو فرشتہ قرار دینا متاخرین کی کاوش فکر

ہے، اس کا علم تو مجھے نہیں کہ آپ کا اشارہ کن متاخرین کی جانب ہے، البتہ آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ متقدمین میں بھی اس معاملے میں بہت اختلاف رہا ہے کہ حضرت خضر رسول ہیں یا نبی، فرشتہ ہیں یا کوئی ولی، اور آیا وہ زندہ ہیں یا نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر فقط ابن حجر نے فتح الباری (شرح بخاری) جلد اول، کتاب العلم، باب ذهاب موسیٰ فی البحر میں اس اختلاف کا مجملہ ذکر کیا ہے اور آگے چل کر کتاب الانبیاء میں دوبارہ فرمایا ہے وحی السّمیعی عن قوم انہ کان ملکا من الملئکة ولیس من بنی ادم۔ سہیلی نے ایک گروہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ خضر علیہ السلام ملائکہ میں سے تھے، بنی آدم میں سے نہ تھے۔ (ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۵ء)

خُدائی وعدوں کا مفہوم

سوال: احادیث میں قرآن مجید کی بعض آیات کے بارے میں بڑے بڑے وعدے پاتے جاتے ہیں مثلاً آیت الکثریٰ ہی کو ایسے۔ اس کے متعلق بخاری، مسلم وغیرہ میں معمولی اختلاف سے یہ بیان موجود ہے کہ جو کوئی اس کو پڑھ لے اُس کے لیے ایک فرشتہ بحیثیت محافظ و نگران مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح چوری سے حفاظت اور مال کے محفوظ رہنے کا مضمون بھی مشہور ہے۔ مگر اس کے باوجود بعض اوقات چوری بھی ہو جاتی ہے اور آدمی کو نقصان بھی پہنچ جاتا ہے۔

اسی طرح احادیث میں مذکور ہے کہ جو شخص یہ کلمات پڑھے گا اُسے کوئی چیز گزند نہیں پہنچا سکتی: بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَا یَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَیْءٌ فِی الْاَرْضِ

ولا فی السماء

مقصد صرف اس قدر ہے کہ باوجود ان شہادتوں کے معاملات کا وقوع مطابق وعدہ نہیں ہوتا۔ ازراہ مہربانی اس الجھن کو حل فرمادیں۔

یہی حال رزق وغیرہ کے وعدوں میں نظر آتا ہے۔ مُتَّقٰی کو رزق کی فراہمی کا بہت جگہ ذکر آیا ہے مگر کتنی ایسے آدمی نظر آتے ہیں جو باوجود نہایت مُتَّقٰی ہونے کے نہایت تنگدستی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ایمان داری سے رزق کمانے والوں کی حالت تو بہت کمزور ہے مگر بددیانت لوگوں کی آمدنی وافر ہے۔ اس کیفیت کو دیکھ کر قلبی اطمینان کو بہت ضعف پہنچتا ہے اور ایمان داری کی طرف لوگوں کی توجہ بہت کم رہ جاتی ہے۔ عموماً لوگ غلط طریقے استعمال کر کے کامیاب ہو جاتے ہیں اور شریعت کی پابندی کرنے والے لوگ جو ایسے غلط طریقوں سے بچتے ہیں، کامیاب نہیں ہونے پاتے۔

امید ہے آپ ان الجھنوں کو دور فرمائیں گے۔

جواب: آیت الکُفٰی کے جو اثرات احادیث میں بیان کیے گئے ہیں، نیز بسم اللہ اَلَّذٰی لَا یُضٰرُّ مَعَ اَسْمَہٗ شَیْءٌ کی جو تاثر بیان کی گئی ہے، یہ محض الفاظ کو زبان سے گزار دینے کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ ان چیزوں کو سوچ سمجھ کر جو شخص پڑھے اور ان کے معانی کو اپنے طرز فکر اور کردار میں جذب کر لے، اس کے حق میں فی الواقع ان چیزوں کے وہی اثرات مترتب ہوتے ہیں جو بیان کیے گئے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھ لیجیے کہ جو شخص ان چیزوں کو پڑھے گا وہ آفات سے اور ان کے طبعی نتائج سے لازماً محفوظ ہو جائے گا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اس شخص کے اندر اتنی زبردست قوت پیدا ہو جائے گی کہ کسی صورت حال میں بھی اس کا

نفس شکست خوردہ نہ ہو سکے گا۔ حوادثِ طبیعی تو ہر انسان کو پیش آتے ہیں مگر کمزور طبیعت کا انسان ان سے مات کھا جاتا ہے اور مضبوط غزم و ارادہ کا انسان ان سے مغلوب نہیں ہوتا۔
 مُتقی کو رزق کی فراہمی کے وعدے جہاں آتے ہیں، وہاں رزق سے مراد رزقِ حلال ہے نہ کہ رزقِ حرام۔ مُتقی کے معنی یہ ہیں کہ آدمی حرام راستے سے روزی حاصل کرنے کا سرے سے خواہشمند ہی نہ ہو اور اس بات کا غزم کرے کہ میں جو کچھ بھی حاصل کروں گا حلال راستے ہی سے حاصل کروں گا۔ ایسے شخص کے لیے اللہ رزق کے دروازے بند نہیں کر دیتا، اور ایسا شخص خود بھی اس تقوٰی سے یا بہت رزق پر قانع و مطمئن رہتا ہے جو حلال کے راستے سے خدا اس کو دے۔ آپ رزق کی جن نشاندہیوں کا ذکر کر رہے ہیں وہ رزق نہیں بلکہ غلاظت ہے جسے کھانے کا ایک مُتقی خیال بھی نہیں کر سکتا۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۵ء)

اللہ کے رازق ہونے کا مطلب

سوال: میں آپ سے قرآن مجید کی درج ذیل آیت کا صحیح مفہوم سمجھنا چاہتا ہوں:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا
 وَمُسْتَوْدَعَهَا رِزْقٍ مِّنْ عِندِ رَبِّهَا وَالَّذِينَ لَا يَدْرِي بَالَهُمْ شَيْءٌ مِّنْهُ فَهُمْ بِالْأَرْزَاقِ
 كَالْأَنْعَامِ وَالْإِنْسَانِ وَالْجَانِّ وَالْجَانَّةِ وَالْجَانَّةِ وَالْجَانَّةِ وَالْجَانَّةِ
 کے ذمے نہ ہو اور جس کے متعلق وہ نہ جانتا ہو کہ کہاں وہ رہتا ہے اور کہاں
 وہ سونپا جاتا ہے۔

مجھے جوابات کھٹک رہی ہے وہ یہ ہے کہ جب رزق کا ذمہ دار اللہ ہے

تو بنگال کے قحط میں جو تیس ہزار آدمی ۱۹۴۲-۱۹۴۳ء میں مر گئے تھے ان کی موت کا کون ذمہ دار تھا ؟

جواب : آیت کا مطلب یہ ہے کہ زمین پر حقیقی مخلوقات ہیں ان سب کے رزق کا سامان خدا نے پیدا کیا ہے یہ سامان اگر خدا نہ پیدا کرتا تو کون چھوٹے چھوٹے کیڑوں اور بھنگوں سے لے کر نوع انسانی تک، اس بے حد حساب مخلوق کے لیے ہر ایک کی ضرورت کے مطابق رزق فراہم کر سکتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ مخلوقات میں سے کچھ افراد کبھی رزق نہ ملنے کی وجہ سے بھی مر جاتے ہیں، تو اس سے آخر یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اللہ کے رازق ہونے کا انکار کر دیا جاتے ؟ اول تو آپ ذرا یہ اندازہ کریں کہ مخلوقات میں سے کتنے فی کروڑ، بلکہ کتنے فی ارب ایسے ہیں جو رزق نہ ملنے کی وجہ سے مرتے ہیں۔ دوسرے یہ بھی سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ جس طرح خدا نے اپنی مخلوقات کے لیے زندگی کا بے حد حساب سامان فراہم کیا ہے اسی طرح اس نے ان کے مرنے کے لیے بھی تو بے شمار اسباب پیدا کیے ہیں۔ روزانہ لاکھوں کروڑوں آدمی پیدا بھی ہوتے ہیں اور مرتے بھی ہیں۔ مرنے والے ایک ہی طرح نہیں مرتے بلکہ بے شمار مختلف صورتوں سے مرتے ہیں۔ اور موت کی ان بے شمار صورتوں میں سے ایک صورت رزق نہ ملنا بھی ہے۔ جب موت کا وقت مقرر آپہنچتا ہے اس وقت رزق کی موجودگی بھی کسی متنفس کو موت سے نہیں بچا سکتی صرف رزق ہی نہیں بلکہ زندگی اور موت کا سامان بھی اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے علی اللہ رزقہا کے ساتھ یعلمہ مستقرہا و مستودعہا بھی فرمایا گیا۔

۱۔ سات آسمانوں کی حقیقت

۲۔ پسلی سے حضرت حوا کی تخلیق

سوال۔ تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے دو مقامات کے بارے میں قدرے تردد پیدا ہوا ہے۔ اگر آپ میرے شکوک کو رفع فرمائیں تو بہتر ہوگا۔

(۱) قرآن کریم کی ظاہری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ سات آسمان چند مخصوص مواضع کا نام ہے جو اس زمین سے علیحدہ مکانات ہیں۔ وہ ایک دوسرے کے اوپر چھت کی طرح ہیں مثلاً سَبْعَ مَسَلَّاتٍ طَبَاقًا۔ فَسَوَّمَنْ سَبْعَ مَسَلَّاتٍ۔

سَقْفًا مَحْضُوطًا۔ نَبَاتِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِصَارِيَةٍ۔ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسمانوں کے باقاعدہ دروازے ہونگے مثلاً وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا احادیث میں اس کی تشریح حدیث معراج میں ملتی ہے جس میں صریح طور پر سات آسمانوں کو سات علیحدہ علیحدہ مکانات تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر آپ نے تفہیم القرآن جلد اسوۃ بقرہ حاشیہ ۲۴ کے تحت لکھا ہے کہ ”بس مجملاً اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ زمین سے ماوراء جس قدر کائنات ہے لے لے اللہ نے سات محکم طبقوں میں تقسیم کر رکھا ہے، یا یہ کہ زمین اس کائنات کے جس حلقہ میں واقع ہے وہ سات طبقوں پر مشتمل ہے۔“

ازراہ کرم اس عبارت کی ان نصوص کی روشنی میں تشریح کریں تاکہ آپ کا بیان

کردہ نظریہ پوری طرح ذہن نشین ہو جائے۔

(ب) تفہیم القرآن جلد ۱، سورۃ نسا، حاشیہ نمبر ۱ کے تحت آپ نے لکھا ہے کہ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا کے بارے میں عام طور پر جوابات اہل تفسیر بیان کرتے ہیں اور جو بائبل میں بھی بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آدم کی پسلی سے حوا کو پیدا کیا گیا لیکن کائنات اس بارے میں خاموش ہے۔ اور جو حدیث اس کی تائید میں پیش کی جاتی ہے اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو لوگوں نے سمجھا ہے۔ اس کے بارے میں عرض ہے کہ یہ حدیث جس کا حوالہ آپ نے دیا ہے یہ تو بخاری اور مسلم کی ہے۔

ازراہ کرم اس بارے میں تحریر فرمائیں کہ کیا یہ حدیث ناقابل قبول ہے اور اگر نہیں تو اس کا صحیح مفہوم کیا ہے۔

جواب۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ جو اشیاء کبھی انسان کے علم اور تجربے میں نہیں آتی ہیں ان کے لیے انسانی زبان میں الفاظ نہیں پاتے جاتے۔ ایسی چیزوں کا جب قرآن و حدیث میں ذکر کیا جاتا ہے تو انسانی زبان کے وہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو انسان نے اپنے دائرہ محسوسات میں پائی جانے والی اشیاء کے لیے وضع کیے ہیں۔ ان الفاظ کو بالکل ان کے لغوی معنی میں لے لینا درست نہیں ہے بلکہ ان کی مدد سے غیر محسوس اشیاء کے متعلق صرف ایک اجمالی تصور ذہن میں قائم کرنا چاہیے۔ تاہم اگر کوئی شخص چھت کا لفظ سن کر اپنے گھر کی چھت کا خیال کر سکتا ہو، اور دروازے کے لفظ سے اس کے ذہن میں صرف وہی تصویر آسکتی ہو جو اپنے گھر کے دروازوں اور کھڑکیوں سے اس کے مشاہدے میں آتی رہی ہے تو وہ بجاہر معذور ہے، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جس طرح بات کو سمجھنے کی قدرت رکھتا ہے اس سے زیادہ وسیع مفہوم میں اسے سمجھے۔

(۲) حضرت حوا کے پسلی سے پیدا کیے جانے کا عقیدہ جن احادیث پر مبنی قرار دیا جاتا ہے ان میں یہ الفاظ نہیں ہیں کہ حضرت حوا آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کی گئی تھیں، بلکہ ان میں سے ایک کے الفاظ یہ ہیں کہ عورتیں پسلی سے پیدا ہوئی ہیں (استوصوا بالنساء خیراً فانھن خلقتن من ضلع)، عورت کو پسلی سے تشبیہ دی گئی ہے (المراۃ کالضلع)، لو تیسری میں یہ فرمایا گیا ہے کہ عورت ذات پسلی سے پیدا ہوئی ہے (المراۃ خلقت من ضلع) مزید برآں ان سب حدیثوں میں اصل موضوع بحث انسانی تخلیق کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ حضور نے یہ بات اس غرض کے لیے بیان فرمائی ہے کہ عورت کے مزاج میں پسلی کی سی کجی ہے اس کو سیدھا کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کی اسی فطری کجی کو ملحوظ رکھ کر ہی اس سے برتاؤ کرنا چاہیے۔ کیا واقعی آپ کا خیال یہ ہے کہ ان احادیث کی رو سے حضرت حوا کا آدم کی پسلی سے پیدا ہونا ایک اسلامی عقیدہ قرار پاتا ہے؟

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

علومِ نفسیات اور چند متفرق مسائل

سوال۔ مجھے آپ کی کتابیں پڑھنے اور آپ سے زبانی گفتگو کرنے سے بے حد فائدہ ہوا ہے اور ہمیشہ آپ کے حق میں دعائے خیر کرتا رہتا ہوں۔ میں آج کل امریکہ میں بالخصوص نفسیاتی علوم اور ذہنی عوارض کے فنِ علاج کا مطالعہ کر رہا ہوں۔ اور آپ کی اسلامی بصیرت سے استفادہ کرنا چاہتا ہوں۔ میرے

سوالات درج ذیل ہیں :

(۱) اسلام میں "نفس" کی کیا تعریف ہے۔ قرآن مجید کی اس آیت کی تشریح کیا ہوگی؟ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلَمَّهَا فَجُودَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا..... یہ محض ایک حیاتیاتی (بیولاجیکل) محرک ہے یا اس سے زائد کوئی شے ہے۔ آیات کے الفاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مَنْ کوئی دوسرا وجود ہے جو نفس کو اپنے تحت رکھتا ہے اور اُس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تقویٰ اور فجور کے الہام کیے جانے سے کیا مراد ہے۔ نفس کو دفن کرنے اور اس کا تزکیہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ نفسِ امارہ اور نفسِ نواہی کی نفسیاتی تعریف کیا ہو سکتی ہے۔ ان آیات و اصطلاحات پر پوری رہنمائی درکار ہے تاکہ ہمیں سوچنے کا مواد فراہم ہو سکے اور وہ اسلام کا ایک فلسفیانہ اور نفسیاتی مدرستہ فکر بنانے میں مفید ثابت ہو۔

(۲) نفس (MIND) دماغ (BRAIN) اور جسم کے باہمی تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ دماغ اور جسم مادے سے مرکب ہیں اور نفس یا دماغ ایک غیر مادی چیز ہے۔

(۳) آپ نے غالباً تفہیم اور بعض دوسرے مقامات پر پہلی وحی کی بہت عمدہ کیفیت بیان کی تھی اور یہ نقشہ کھینچا تھا کہ یہ کوئی داخلی (SUBJECTIVE) تجربہ نہ تھا جس کے لیے پہلے سے کوشش اور تیاری کی گئی ہو بلکہ دفعۃً خارج سے فرشتے اور وحی کا نزول ہوا تھا جو ایک قطعی غیر متوقع تجربہ تھا اور آنکھوں کو اس سے ایک ایسا اضطراب لاحق ہوا تھا جیسا کہ اچانک رونما ہونے والے واقعہ سے ہوتا ہے گینا دھیان، مراقبہ اور وحی نبوت کے مابین واضح خط امتیاز یہی ہے کہ نبی کا مشاہدہ

بالکل ایک خارجی اور معروضی (OBJECTIVE) حقیقت سے تعلق رکھتا ہے۔
لیکن اس سلسلے میں ایک سوال سامنے آتا ہے کہ غار حرا میں نبی صلی اللہ علیہ
وسلم کے غور و فکر کی حیثیت کیا تھی؟ مقرر ض کہہ سکتا ہے کہ یہ بھی داخلی اور قلبی اور ذاتی
کے اکتساب کی کوشش ہی تھی۔

(۴) مجھ سے ایک نفسیاتی معالج (PSYCHIATRIST) نے سوال کیا کہ نبی پر
نزول وحی کیا اسی طرح کی چیز نہیں جیسے کہ ایک سائیکوٹک مرض کو بعض صورتیں دکھائی
دیتی ہیں اور آدمائیں سناتی دیتی ہیں (نعوذ باللہ نقل کفر کفر نباشد)۔ میں اسے پوری
طرح قائل نہ کر سکا اس لیے آپ سے رہنمائی کا طالب ہوں۔

(۵) آپ نے اسلام کا تصور توحید اور اس کی تاریخ یہ بیان کی ہے کہ ابتدا میں
انسان وحدت الہی کا قائل تھا اور اسے یہی تعلیم دی گئی۔ شرک بعد کی پیداوار
ہے مگر تاریخ ادیان کا موجودہ نظریہ اس کے برعکس ہے۔ وحشی اور جنگلی قبائل کے
مشرکانہ توہمات سے اس کی تائید و سراہم کی جاتی ہے۔ اس استدلال کی تردید
کیسے کی جاسکتی ہے؟

(۶) اسلام جرائم کے ارتکاب میں مجرم کو ایک صحیح الدماغ اور صاحب ارادہ
فرد قرار دے کر اسے قانوناً و اخلاقاً اپنے فعل کا پوری طرح ذمہ دار قرار دیتا ہے مگر
ذہنی و نفسی عوارض کے جدید معالج اور ماہرین جنہیں (PSYCHIATRIST) کہا جاتا
ہے وہ سنگین اور گھناؤنے جرائم کرنے والوں کو بھی ذہنی مرض کہہ دیتے ہیں اور
انہیں جرائم کے شعوری و ارادی ارتکاب سے بری الذمہ قرار دے دیتے ہیں۔
یہ نظریہ اسلامی نقطہ نظر سے کہاں تک صحیح اور قابل تسلیم ہے؟

(۷) کیا انسانوں کے ساتھ جن بھی خلافتِ ارضی میں شریک ہیں۔ کیا ان کی نفسیات بھی انسانی نفسیات کے مثال ہیں یہ مشہور ہے کہ فلاں شخص پر جن سوار ہے، اس کی کیا حقیقت ہے؟ کیا ابلیس یا شیطان ہر جگہ حاضر و موجود ہے اور ہر انسان تک بیک وقت رسائی رکھتا ہے؟

(۸) گناہ کے ذیوی عواقب اور اخروی نتائج کے ظہور و لزوم سے آپ نے حیاتِ بعد الممات پر استدلال کیا ہے لیکن توبہ سے گناہوں کا معاف ہو جانا بھی مسلم ہے۔ ان دونوں میں تضاد محسوس ہوتا ہے، جسے دور کرنے میں آپ کی مدد کا خواہاں ہوں۔

(۹) غیبت گناہ ہے مگر بعض اوقات کسی انسان کے ایسے اخلاقی معائب بیان کرنے ناگزیر ہوتے ہیں جن سے اس کی سیرت کی تصویر کشی ہو، مثلاً وہ جلد باز ہے، غصیلہ ہے وغیرہ۔ کیا ضرورت بھی ایسا نہیں کیا جاسکتا؟

(۱۰) نزولِ مسیح، دجال اور یاجوج ماجوج کے متعلق جو تفسیر آپ نے بیان کی ہے اور ان کی باہمی کشمکش کا جو ذکر کیا ہے، وہ ایٹمی دور کے نقشہ جنگ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ موجودہ زمانے میں تو تیر تفنگ کے بجائے ایٹم بم سے دنیا چند منٹ میں تباہ ہو سکتی ہے۔

جواب۔ میری قوتِ کار چونکہ روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے اور مصروفیتیں بڑھتی جا رہی ہیں، اس لیے مجھے اپنا وقت بڑی کفایت شکاری کے ساتھ خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے زیادہ تفصیلی جواب طلب خطوط کے جواب دینے میں مجھے بڑی مشکل پیش آتی ہے تاہم آپ کے سوالات کے مختصر جوابات دے رہا ہوں۔

۱۔ نفس کا لفظ کبھی تو زندہ اشخاص کے لیے بولا جاتا ہے جیسے فرمایا کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ۔ اور کبھی اس سے مُراد (MIND) یا ذہن ذی شعور ہوتا ہے۔ جیسے فرمایا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا۔ کبھی اس سے مُراد رُوح ہوتی ہے، جیسے فرمایا وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (یعنی جب رُوحیں پھر جسم کے ساتھ ملا دی جائیں گی)۔ کبھی اس سے مُراد انسان کی پوری ذات ہوتی ہے مع جسم و رُوح، جیسے فرمایا وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟ کیا تم خود اپنی ذات یا اپنے وجود پر غور نہیں کرتے؟۔ کبھی اس سے مُراد انسانی ذہن کے اس حصے سے ہوتی ہے جو خواہشات اور جذبات کا محل ہے، جیسے فرمایا وَفِيهَا مَا تُشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ رِجْتِ میں وہ سب کچھ ہو گا جس کی نفس خواہش کریں گے۔ اور کبھی اس سے مُراد ذہن انسانی کا وہ حصہ ہوتا ہے جو اپنی قوت فیصلہ استعمال کر کے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اسے کس راہ کو اختیار کرنا اور کس طریق کار یا طریق زندگی کو اپنانا ہے۔ یہ نفس اگر بُرائی کی راہ پر جانے کا فیصلہ کرتا ہے تو اسے نفسِ آمارہ کہا جاتا ہے جیسے فرمایا إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ۔ اگر وہ بُرائی کے ارتکاب پر گڑھتا اور ملامت کرتا ہے تو اسے نفسِ توامہ یا جدید اصطلاح میں ضمیر کہا جاتا ہے، جیسے فرمایا وَلَا أَقْبِرُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ۔ اور اگر وہ راہِ راست کو پوئے شرح صدر کے ساتھ اختیار کرے اس کی تکلیفوں کو صبر و سکون کے ساتھ گوارا کرتا ہے اور اس کے خلاف چلنے کے فوائد کو ٹھکرا کر پھیلانے کے بجائے خوش رہتا ہے تو اسے نفسِ مُطْمَئِنِّہ کہا جاتا ہے جیسے فرمایا يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً۔

۲۔ قرآن مجید کی آیت وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا۔۔۔ میں نفس سے مُراد ذہن ذی شعور

ہے جسے سوچنے سمجھنے، راستے قائم کرنے اور انتخاب و فیصلہ کرنے کے لیے ضروری صلاحیتیں عطا کی گئی ہیں اور علم و فہم اور تعقل کے وہ ذرائع بھی بہم پہنچائے گئے ہیں جو ان صلاحیتوں کو استعمال کرنے کے لیے درکار ہیں۔ تسویہ سے مراد کسی چیز کو ٹھیک ٹھیک تیار کر دینے کے ہیں، جیسے موٹر کو اس طرح تیار کر دینا کہ وہ پوری طرح شرک پر چلنے کے قابل ہو جائے۔

فَاللّٰهُمَّ إِنِّ جَوَّزَهَا وَتَقْوَاهَا سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے اندر ایک ایسا الہامی علم رکھ دیا ہے جس سے وہ بُرائی اور بھلائی میں تمیز کرتا ہے (INTUITIVE INHERENT)

اور پہچانتا ہے کہ بُرائی کی راہ کونسی ہے اور بھلائی کی کونسی۔ قَدْ آخَذَهُ مِنْ ذِكْمِهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَلَّهَا میں نشوونما دینے اور دہانے والے سے مراد انسان کی وہ ”انا“ یا ازل کی وہ خودی (SELF) یا (EGO) ہے جو ”میرا ذہن“، ”میری عقل“، ”میرا دل“، ”میری روح“، ”میری جان“، ”میری زندگی“ وغیرہ الفاظ بولتی ہے۔ یہی ”انا“ اس ذہن ذی شعور کی مالک بنائی گئی ہے، اس کو یہ ذہن اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ اس کی صلاحیتوں اور قوتوں کو استعمال کر کے اپنی اچھی یا بُری شخصیت جیسی بھی چاہے بنائے۔ یہ اگر اس ذہن ذی شعور کو صحیح طور پر ترقی دے اور اس کو ٹھیک طریقے سے استعمال کرے تو فلاح پاتے گی، اور اگر وہ نفسِ امارہ کی غلامی اختیار کر کے ذہن کی ان بہترین صلاحیتوں کو اس فطری راستے پر نہ بڑھنے دے جس پر چلنے کے لیے ہی یہ صلاحیتیں اس میں پیدا کی گئی ہیں، اور اس کو زبردستی نفسِ امارہ کے مطالبات پورے کرنے کے لیے تدبیریں سوچنے اور چالیں چلنے اور طریقے ایجاد کرنے پر مجبور کرے، اور نفسِ امارہ کی تنبیہات کو بھی زبردستی دباتی چلی جائے تو یہ نامراد اور ناکام ہو جائے گی۔

۳۔ دماغ ذہن کا محل اور اس کا وہ مادی آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ذہن اپنا کام کرتا ہے۔ اور جسم وہ مشین ہے جو ان احکام کی تعمیل کرتی ہے جو دماغ کے ذریعہ سے ذہن

اس کو دیتا ہے۔ اس کو ایک بھدی (CRUDE) مثال کے ذریعہ سے یوں سمجھیے کہ انسان کی ذات گویا مجموعہ ہے ڈرائیو اور موٹر کا کارکا۔ ڈرائیو زمین ہے۔ انجن اور اسٹیزنگ میل میں لگے ہوئے آلات بحیثیت مجموعی دماغ ہیں۔ وہ قوت و توانائی جو انجن کے اندر کام کرتی ہے روح ہے۔ اور موٹر کار کی باڈی جسم ہے۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدے اور صوفیانہ تجربے (MYSTIC EXPERIENCE) کا فرق آپ کو ترجمان میں شائع شدہ سورۃ نجم کی تفسیر سے اور بھی زیادہ واضح طور پر معلوم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں غار حرا کے غور و فکر کی نوعیت کے متعلق ہمیں اپنے رسالہ دینیات میں کچھ وضاحت کر چکا ہوں اور آگے تفہیم القرآن میں جب سورۃ ضحیٰ اور الم نشرح اور سورۃ اقرآ کی تفسیر آئے گی اس وقت اور زیادہ وضاحت کروں گا۔ دراصل غار حرا میں حضور کا وہ غور و فکر اس بات پر تھا کہ جاہلیت کے رسوم و عقائد اور مذہبی اعمال تو آپ کو سراسر لغو نظر آتے تھے۔ اہل کتاب دیہود و نصاریٰ جس مذہب کی نمائندگی کرتے تھے وہ بھی آپ کے ذہن کو اپیل نہیں کرتا تھا۔ پھر آپ کی قوم جن شدید اعتقادی اور اخلاقی و معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اسے دیکھ دیکھ کر بھی آپ سخت پریشان ہوتے تھے اور کوئی راہ آپ کو ایسی نہ شو جتنی تھی جس سے آپ دین کی ایک مکمل قابل اطمینان تعبیر بھی پالیں اور ان خرابیوں کی اصلاح بھی کر سکیں جن میں آپ کو اپنا معاشرہ اور گرد و پیش کی قوموں کا معاشرہ مبتلا نظر آتا تھا۔ اسی کیفیت کو سورۃ الم نشرح میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وَضَعْنَا عَنكَ وَدَّكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ رَهْمَ نَ تَهَارَے دِل کا وہ بوجھ دور کر دیا جو تمہاری کمر توڑے ڈال رہا تھا۔ اور اسی کیفیت کو سورہ الضحیٰ میں یوں فرمایا گیا کہ وَجَدَكَ مَنَالًا فَمَدَدَى رَهْمَ نَ تَهَارَے رُب نے تم کو ناواقف راہ پایا اور تمہیں راستہ بتایا۔ ضال عربی

لہذا یہ سوال اس زمانے کا ہے جب تفہیم القرآن جلد پنجم شائع نہیں ہوئی تھی اب ملاحظہ ہو جلد پنجم سورۃ النجم حاشیہ ۱۰۔

زبان میں اُس شخص کو کہتے ہیں جو راستہ نہ جاننے کی وجہ سے حیران کھڑا ہو اور اس پریشانی میں مبتلا ہو کہ کدھر جاؤں۔

۵۔ آپ سے اس سائیکسٹ نے جو کچھ کہا ہے وہ بچا رہ اپنے فن کے اندر اُس مشاہدے اور اس نورِ علم کی کوئی اور توجیہ نہیں پاسکتا جو نبی کو نصیب ہوتا ہے۔ سائیکلوپیڈیا کے بغیر نفس انسانی کے معنی کو حل کرنا چاہتی ہے۔ اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کنجی کے بغیر قفل کھولنا چاہے۔ اسے اگر قرآن کو سمجھ کر پڑھنے کی توفیق ہوتی تو وہ اپنی سائیکسٹری کے فن میں اس امر کی کوئی توجیہ نہ پاسکتا کہ ایک سائیکوٹک (PSYCHOTIC) کا نفسیاتی تجربہ آخر قرآن جیسی کتاب اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی لیڈر شپ جیسی کمال درجہ جامع، متوازن اور لازوال (EVERLASTING) قیادت کیسے لاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ سائیکسٹری کے فن کے حدود سے بالاتر اور وسیع تر نوعیت کا ہے۔ آدمی اگر بے لاگ غیر متعصب اور ضد سے پاک ہو تو وہ اسے سائیکسٹری کی گرفت میں لانے کی کوشش کرنے کے بجائے اپنے فن کی کوتاہی کا اعتراف کرے گا۔ اس قفل کی کنجی اُسے کبھی نہیں مل سکتی جب تک وہ اس بات کو نہ مانے کہ ایک خدا ہے، اور انسان کو اسی نے زمین میں پیدا کیا ہے، اور اُسی نے یہ ذکر لیا ہے کہ نوع انسانی کی رہنمائی کا انتظام خود انسانوں ہی میں سے بعض افراد کے ذریعہ سے کرے، اور نبی کو وہی اس غرض کے لیے کچھ مشاہدے کراتا ہے اور ایک خاص طریقے سے اس کو علم دیتا ہے۔ اس بات کو جاننے بغیر نبی کے مشاہدے اور الہام کی یہ احمقانہ تعبیر کہ وہ نعوذ باللہ ایک ذہنی علالت کا نفسیاتی تجربہ تھا، کوئی کر بھی دے تو کیا وہ اپنی سائیکسٹری کے پورے علم سے کسی ایسے نفسیاتی مریض کی کوئی نظیر لاسکتا ہے جس نے فریبِ نظر و تخیل (HALLUCINATION) کی حالت میں قرآن جیسی ایک کتاب تیار کر دی ہو اور پھر اسے لے کر وہ دنیا کی رہنمائی کے لیے

اٹھا ہوا اور اس نے نہ صرف ایک قوم کی زندگی میں بلکہ نوع انسانی کے ایک بہت بڑے حصے کی زندگی میں ایسا ہمہ گیر انقلاب برپا کر دیا ہو۔

۶۔ اسلام نے تاریخ مذہب کا یہ تصور جو پیش کیا ہے کہ نوع انسانی کا آغاز علم کی روشنی میں ہوا ہے اور نوع انسانی کا ابتدائی دین توحید تھا اور شرک اس کے بعد آیا ہے، اس کی تردید موجودہ علم الآثار (آرکیالوجی) اور علم الانسان (ANTHROPOLOGY) سے نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اسلام جس دور کا ذکر کرتا ہے وہ زمانہ قبل از تاریخ ہے اور یہ دونوں علم ابھی تک دورِ تاریخ ہی میں گھوم رہے ہیں۔ نہ آثارِ قدیمہ کا علم ابھی انسان کی بالکل ابتدائی حالت تک رسائی پاسکا ہے، اور نہ قبائلِ قدیمہ (ABORIGINAL) کے متعلق یہ دعویٰ صحیح ہے کہ ان قبائل کی زندگی لازماً ابتدائی انسان کی مکمل اور صحیح نمائندہ ہے۔ یہ محض قیاسات ہیں جن کو خواہ مخواہ ”علم“ قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۷۔ موجودہ سائیکسٹری ہی نہیں، بلکہ موجودہ قانونی اور عمرانی فکر سارا ربحان مجرم کی تحت اور جرائم کے ساتھ رعایت کی طرف جا رہا ہے۔ جن لوگوں کی زندگی مجرمین کے افعال کی شکار ہوتی ہے ان کے ساتھ ہمدردی روز بروز کم ہو رہی ہے اور مجرموں کو سزا دینے پر ان لوگوں کا دل کچھ زیادہ ہی دکھتا چلا جا رہا ہے۔ یہی وہ اصل محرک ہے جس کی بنا پر یہ فلسفے بھگڑے جا رہے ہیں کہ مجرمین دراصل بیمار ہیں، نہ کہ دانستہ ارتکابِ جرم کرنے والے سماج دشمن (ANTISOCIAL) لوگ۔ سوال یہ ہے کہ اس فلسفے کے تحت کیا آپ کی سائیکسٹری جرائم کو روکنے یا ان کو کم کرنے میں آج تک کامیاب ہوئی ہے؟ بلکہ میں پوچھتا ہوں کہ جرائم کی روز افزوں ترقی کی رفتار کو یہ لوگ کسی حد کے اندر بھی رکھ سکے ہیں؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو اسلامی فقہ کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ ان فلسفوں سے خواہ مخواہ مرعوب ہو کر اپنی

پوزیشن پر نظر ثانی کرے؟

۸۔ جنوں کے بارے میں قرآن و حدیث میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا ہے کہ ان کو خلافت دی گئی ہے۔ البتہ یہ کہا گیا ہے کہ انسان کی طرح جن بھی ایک ذمہ دار مخلوق ہے جس کو کفر و ایمان اور طاعت و معصیت کی آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح قرآن و حدیث سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جن انسان کے جسم و ذہن پر قبضہ کر سکتا ہے۔ البتہ یہ کہا گیا ہے کہ شیاطین جن انسان کے نفسِ آمارہ سے کسی غیر محسوس طریقہ پر رابطہ قائم کر کے اسے گمراہی کی ترغیب دیتے ہیں۔ نیز قرآن و حدیث میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ ابلیس ہر جگہ حاضر و ناظر ہے۔ بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ہر انسان کے ساتھ شیاطین جن ہیں سے ایک شیطان لگا ہوا ہے جو اسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ابلیس ہر انسان کے پاس ہر جگہ نہیں جاتا، بلکہ وہ ان شیاطین کا لیڈر ہے۔ شاید وہ بڑے بڑے لیڈروں ہی کے پاس جاتا ہوگا۔

۹۔ آخرت کے سلسلے میں جو استدلال میں نے کیا ہے، اس میں اور توبہ کے تصور میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہے۔ انسان جو جرائم کرتا ہے ان کے اثرات اس کی اپنی ذات پر بھی پڑتے ہیں اور معاشرے میں بھی دُور دُور تک پھیلتے ہیں، حتیٰ کہ مجرم کے مرنے کے بعد بھی ان کا سلسلہ زمانہ دراز تک چلتا ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے اور مرتے دم تک اپنے انہی افعال کو جاری رکھے تو لازماً اسے اللہ کے محاسبے اور سزا سے دوچار ہونا پڑے گا۔ لیکن اگر وہ توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرنے کی مخلصانہ کوشش کرے تو اللہ تعالیٰ اسے محاسبے اور سزا سے معاف کر دے گا اور جن لوگوں کو اس کے سابق جرائم سے نقصان پہنچا ہے ان کے نقصان کی تلافی کسی اور طریقہ سے فرما دے گا۔ توبہ سے معافی کا دروازہ اگر بند ہو تو جو شخص ایک دفعہ اخلاقی پستی میں گر چکا ہو اس کے لیے تو پھر مایوسی کے سوا اور کچھ

نہیں ہے۔ یہ مایوسی اس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہ صرف اس پستی میں مبتلا رکھے گی بلکہ اور زیادہ پستیوں کی طرف گراتی چلی جائے گی۔

۱۰۔ غیبت کے متعلق بہت مفصل بحث میری کتاب ”تغیبات“ حصہ سوم میں موجود ہے۔ اسے آپ پڑھ لیں گے تو آپ کو اس کی جائز اور ناجائز نوعیتوں کا فرق اچھی طرح معلوم ہو جائے گا۔

۱۱۔ یا جوج و ماجوج، خروج و قبال اور نزول عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق جو سوال آپ نے کیا ہے اس کے متعلق میں کوئی مفصل جواب دینے کی پوزیشن میں نہیں ہوں، مجھے نہیں معلوم کہ آئندہ دنیا میں کیا ہونے والا ہے۔ مستقبل کے متعلق جتنا کچھ قرآن و حدیث سے میں سمجھ سکا ہوں اُسے میں نے تفہیم القرآن اور رسالہ ختم نبوت میں بیان کر دیا ہے لیکن تفصیلات جاننے کا کوئی ذریعہ میرے پاس نہیں ہے۔ ایٹم کی موجودگی میں بھی قدیم اسلحہ کا استعمال غیر فوری نہیں ہو جاتا اور دست بدست لڑائی کی نوبت بھی آسکتی ہے۔

ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۶ء

کیا نور اور کتابِ مبین ایک شے ہے؟

سوال ”تفہیم القرآن“ کے مطالعہ سے دل کو سکون اور ذہن کو اطمینان ہوتا ہے لیکن سورۃ مائدہ درکوع سوم آیت ۵ ”تفہیم القرآن“ اول میں ”قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ“ کا ترجمہ و تفسیر کرتے وقت آپ سے ایک ایسی غلطی سرزد ہوتی ہے جس سے ایک گروہ کو اپنے مفید مطلب مواد ملنے اور دوسرے گروہ کو آپ کی

علیت پر انگشت نمائی کا موقع حاصل ہونے کا پورا امکان ہے۔ آپ نے آیت کے اس حصہ کا ترجمہ یوں فرمایا ہے :

”تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی آگئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا ہے۔“

اس ترجمہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ ”روشنی“ کو ایک الگ شے اور ”حق نما کتاب“ کو بالکل دوسری چیز سمجھتے ہیں۔ اسی کے حاشیہ (نمبر ۳۸) سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے وہاں تحریر فرمایا ہے :

”جو شخص اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی زندگی سے روشنی حاصل کرتا ہے گویا آپ ”نور“ سے رسول کریم کی ذات یا ان کی زندگی اور کتاب ”مبین“ سے قرآن مجید مراد لے رہے ہیں۔ حالانکہ اگلی آیت کا دوسرا لفظ ”بہ“ اللہ صاف بتا رہا ہے کہ ان دونوں (نور اور کتاب مبین) سے مراد ایک چیز ہے، دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں۔ اگر دو الگ ہوتیں تو ”بہ“ کی جگہ ”بھو“ آتا جیسا کہ آپ کا ترجمہ خود بتا رہا ہے : ”جس کے ذریعہ (نہ کہ جن کے ذریعہ) سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو....“

رہا یہ سوال کہ دونوں اگر ایک ہی چیز ہیں تو وہ چیز کیا ہے؟ — رسول یا قرآن مجید؟ — یہ تو آپ بھی تسلیم فرماتے گے کہ رسول اکرم کو سارے قرآن میں نہ کہیں ”نور“ کہا گیا ہے اور نہ ”کتاب مبین“ البتہ قرآن کریم کو کئی مقامات پر مثلاً سورۃ نسا، آیت ۴۷، سورۃ الاعراف آیت ۵۴، سورۃ شوریٰ آیت ۵۲ اور سورۃ تغابن آیت ۲۸ ”نور“ سے یاد کیا گیا ہے اور ”کتاب مبین“ تو وہ ہے ہی۔

اب یہ سوال ہے ”نور“ اور ”کتابِ مُبیین“ کے درمیان جو ”واو“ ہے وہ کیسی ہے؟ اور اس کا مفہوم اگر ”اور“ نہیں ہے تو کیا ہے؟ یقیناً ”واو“ عاطفہ بھی ہوتی ہے جس کا مطلب ”اور“ ہوتا ہے۔ لیکن ”واو“ تفسیری اور توضیحی بھی ہوتی ہے اور قرآنِ کریم میں متعدد مقامات پر استعمال ہوتی ہے۔ یہ تو آپ کو علم ہی ہے کہ قرآن اپنی تفسیر آپ بھی کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ البقرہ آیت ۱ :

الَّذِي يَتْلُو آيَاتِ الْكِتَابِ وَقُرْآنِ مُبِينٍ۔

ترجمہ : یہ کتاب یعنی واضح قرآن کی آیات ہیں۔

کیا یہ ترجمہ ٹھیک ہوگا؟ ”الَّذِي“، یہ کتاب اور قرآن واضح کی آیات ہیں؟ حالانکہ

کتاب اور واضح قرآن ایک چیز ہیں،

اسی طرح سورہ ”نمل“ کی ابتدائی آیت :

طس، تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَالْكِتَابِ مُبِينٍ۔

ترجمہ : طس، یہ قرآن یعنی ایک واضح کتاب کی آیتیں ہیں۔

طس، ”یہ قرآن اور ایک کتاب واضح کی آیتیں ہیں“ کے ترجمہ سے شک پڑتا

ہے کہ شاید قرآن اور شے ہو اور کتاب واضح، اور چیز حالانکہ قرآن اور کتاب

واضح، ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ”واو“ تشریح اور تفسیر کے لیے یعنی کے معنوں میں،

بھی استعمال ہوتی ہے۔ آیت زیرِ نظر (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ

مُبِينٌ) میں بھی ”واو“ توضیحی و تفسیری ہی ہے۔

آپ کا ترجمہ دراصل یوں ہونا چاہیے تھا :

”تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی یعنی ایک ایسی حق نما کتاب آگئی ہے جس کے ذریعے“

اور تشریحی نوٹ (حاشیہ نمبر ۳۸) یوں ہوتا تو درست ہوتا: جو شخص اللہ کی کتاب سے روشنی حاصل کرتا ہے اُسے فکر و عمل“
 رہا رسول کا ذکر تو وہ اسی آیت کے پہلے حصہ میں ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ عُذْرُكُمْ“ ... عَنْ كَثِيرٍ مِنْ الْعَاطِيں ہو چکا ہے۔

متاخرین میں مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں اسی حصہ کا ترجمہ: ”تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشن چیز آتی ہے اور وہ) ایک کتاب واضح (ہے یعنی قرآن مجید) اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ“ کیا ہے۔

انہی کے شاگرد مولانا عبدالمجید صاحب دریا بادی نے اپنی انگریزی تفسیر میں اسی مقام پر ”مبین“ کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے:
 ”مبین سے اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن مجید نہ صرف فی نفسہ نور ہے بلکہ یہ دوسری اشیاء کو بھی واضح اور روشن بنا دیتا ہے“

امید ہے آپ ان گزارشات کی روشنی میں تفہیم القرآن کے اس حصہ پر نظر ثانی فرمائیں گے تاکہ ایک فریق کو اپنے غلط عقائد کے لیے غذا اور فریق دیگر کو تنقید کا موقع عیسر نہ آ سکے۔

جواب۔ آپ کا خط ملا۔ آیت قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ کا جو ترجمہ میں نے کیا ہے، اس سے پہلے متعدد مترجمین بھی وہی ترجمہ کر چکے ہیں، اور اس کی تفسیر میں بھی

میں منفر و نہیں ہوں، بلکہ متعدد اکابر مفسرین نے بھی اس کی یہی تفسیر کی ہے۔ پہلے چند اردو تراجم ملاحظہ کیجئے :

شاہ ولی اللہ صاحب کا ترجمہ : آمد بشما از جانب خدا نورے و کتابے روشن یعنی قرآن۔
 شاہ رفیع الدین صاحب : آئی تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی اور
 کتاب بیان کرنے والی۔

شاہ عبدالقادر صاحب : تم پاس آئی ہے اللہ کی طرف سے روشنی اور کتاب
 بیان کتنی۔

مولانا محمود الحسن صاحب : بے شک تمہارے پاس آئی ہے اللہ کی طرف سے
 روشنی اور کتاب ظاہر کرنے والی۔

یہ تو ہیں پچھلے بزرگوں کے ترجمے۔ اب خدا اکابر مفسرین کی تفسیریں بھی ملاحظہ ہوں :

ابن جریر نور کی تفسیر کرتے ہیں : یعنی بالنور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ
 انار اللہ بہ الحق و اظہر بہ الاسلام و بحق بہ الشریک۔ نور سے مراد محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ہیں جن کے ذریعے سے اللہ نے حق کو روشن کیا، اسلام کو غالب فرمایا اور
 شرک کو مٹا دیا۔

امام رازی لکھتے ہیں : فیہ اقوال، الاول ان المراد بالنور محمد و بالکتاب
 القرآن۔ والثانی ان المراد بالنور الاسلام و بالکتاب القرآن۔ والثالث النور
 و الکتاب هو القرآن و ہذا ضعیف لاق العطف یوجب المغایرة بین المعطوف و
 المعطوف علیہ۔ اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ نور سے مراد محمد ہیں
 اور کتاب سے قرآن۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نور سے مراد اسلام اور کتاب سے مراد قرآن ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ نور اور کتاب سے مراد قرآن ہی ہے مگر یہ قول کمزور ہے کیونکہ عطف میں لازم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہو۔
علامہ آلوسی نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے کہ نور سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔

مولانا شبیر احمد صاحب نے اگرچہ یہ بات کہ نور سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، لفظ شاید کے ساتھ لکھی ہے، لیکن اس کے سوا کوئی دوسری تفسیر انہوں نے بیان نہیں کی ہے۔ اس لیے معلوم ہی ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں، مگر شاید کا لفظ انہوں نے اس بنا پر رکھا ہے کہ قرآن میں نور سے مراد حضور کی ذات ہونے کی تصریح نہیں ہے۔

آپ نے اس تفسیر پر جو اشکال یقینی بہ کی ضمیر واحد سے وارد کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اس امر کی متعدد نظیریں موجود ہیں کہ واو عطف کے ساتھ دو الگ ہستیوں کا ذکر کرنے کے بعد صیغہ واحد استعمال کیا گیا ہے اور وہاں واو کو عطف تفسیر کے معنی میں لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے مثال کے طور پر سورہ نور میں فرمایا: **وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ** آیت ۴۸، کیا یہاں آپ واو کو تفسیر کے معنی میں لیں گے؟ حقیقت ایسے مواقع پر ضمیر واحد اس وجہ سے استعمال کی جاتی ہے کہ دونوں حکم میں ایک ہوتے ہیں۔ اللہ کا حکم اور رسول کا حکم دو الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی حکم ہے جو اللہ اور رسول دیتے ہیں۔ دونوں میں تخالف ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح کتاب کی ہدایت اور رسول کی ہدایت دونوں جدا جدا نہیں ہیں بلکہ دونوں ایک ہی ہدایت دیتے ہیں۔

باقی رہا آپ کا یہ خیال کہ اس تفسیر سے بعض لوگ غلط استدلال کر سکتے ہیں، تو اس کے

متعلق میں یہ عرض کروں گا کہ اصل گمراہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو نورِ ہدایت قرار دینا نہیں ہے بلکہ آپ کی بشریت کا انکار ہے۔ آپ کے لیے محض لفظ نور کے استعمال سے اگر کوئی شخص یہ استدلال کرتا ہے کہ آپ بشر نہ تھے کیونکہ قرآن میں آپ کو نور کہا گیا ہے تو وہ آخر اس بات کا کیا جواب دے گا کہ قرآن میں تو آپ کو سراجِ منیر دروشتی دینے والا چراغ ہی بھی کہا گیا ہے، پھر کیا اس سے یہ لازم آئے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر نہ تھے بلکہ ایک چراغ تھے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۷ء)

نباتات و حشرات کی موت و حیات

سوال۔ مندرجہ ذیل دو امور آپ کی خاص توجہ کے مستحق ہیں کہ ان پر آپ کے غور و غوض سے میری الجھن دور اور دیگر قارئین تفہیم القرآن کے علم میں اضافہ ہوگا۔
(۱) سورۃ النحل صفحہ ۵۵ پر آیت ۶۵ کا آپ نے مندرجہ ذیل ترجمہ کیا ہے:
”تم ہر برسات میں دیکھتے ہو کہ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا اور مردہ پڑی ہوئی زمین میں اس کی بدولت جان ڈال دی یقیناً اس میں ایک نشانی ہے سننے والوں کے لیے“ اس آیت کی تفسیر میں حاشیہ ۵۳ پر آپ نے جو تحریر فرمایا، اس کا اختصار حسب ذیل ہے:

”پچھلی برسات کے بعد جو نباتات مر چکی تھیں، یا بے شمار حشرات الارض جن کا نام و نشان تک گرمی کے زمانے میں باقی نہ رہا تھا یعنی مر چکے تھے، یکایک پھر اُسی

شان سے نمودار ہو گئے (یعنی دوبارہ زندہ ہو گئے) پھر بھی تمہیں نبی کی زبان سے یہ بات سن کر حیرت ہوتی ہے کہ اللہ تمام انسانوں کو مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرے گا۔

زندگی بعد الموت کی یہ مثال بالکل خلافِ حقیقت و مشاہدہ ہے۔ کوئی پٹیر یا پودا مکمل طبعی موت کے بعد زندہ نہیں ہوتا، چاہے کتنی ہی برساتیں گزر جائیں صرف وہ جڑیں پھوٹتی ہیں جن میں زندگی کی کچھ رقی باقی رہتی ہے۔ دوم کڑے کھڑے گرمیوں میں یقیناً مرجاتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو عرصہ دراز تک بے حس و حرکت (HYBRNATED) ٹپے رہتے ہیں یا انڈے، لاروا، پیوپا کی صورت میں

زمین، لکڑیوں، دھانوں، سوراخوں، پانی وغیرہ کسی جگہ پر موجود رہتے ہیں اور مناسب درجہ حرارت و رطوبت اور موافق موسم کے آتے ہی اپنے اپنے خول سے نکل آتے ہیں۔ مکھی، مچھر، پروانے، کھٹل اور زمین کے تمام حشرات الارض کے مختلف ادوار زندگی ہوتے ہیں۔ اور دنیا کے ہر خطے کی آب و ہوا کے مطابق وہ درجات مختلف اوقات میں پانیہ تکمیل پاتے ہیں۔ لہذا یہ مثال کہ نباتات یا حشرات الارض

موت کے بعد دنیا ہی میں دوبارہ زندہ ہو جاتے ہیں، قطعی خلافِ حقیقت ہے۔ اس تفسیر کو قلم بند کرنے سے پہلے اگر آپ علم نباتات (BOTANY) اور

علم الحشرات (ENTOMOLGY) کے کسی عالم یا معلم سے مشورہ کر لیتے یا ان کے متعلق کوئی کتاب ہی مطالعہ فرما لیتے تو ایسے اہم موضوع پر اتنی عام غلطی نہ سرزد ہوتی۔ ایسی پرمغز اور عظیم تفسیر میں ایسی خلافِ سائنس یا خلافِ حقیقت و مشاہدہ بات پڑھ کر وہ لوگ جن کو آپ سے عقیدت نہیں ہے یا جو آپ کی غلطی کے قائل اور علمیت سے واقف نہیں ہیں بقیہ مضامین کو بھی اس پہلے پڑنا چاہیے۔

میں یہ گزارشات اپنے محدود علم اور ایک ماہر حشرات الارض سے مشورہ کرنے کے بعد لکھ رہا ہوں۔

(۲) تفہیم القرآن، سورۃ الاعراف حاشیہ ۷۸ کی مندرجہ ذیل سطر قابلِ توجہ:

”خدا کے حکم سے لاشی کا اثر دبا بننا اتنا ہی غیر عجیب واقعہ ہے جتنا اسی خدا کے حکم سے انڈے کے اندر بھرے ہوتے چنڈے جان مادوں کا اثر دبا بن جانا غیر عجیب ہے۔“ مندرجہ بالا جملہ میں عجیب یا غیر عجیب کی بحث سے قطع نظر میری گزارش صرف یہ ہے کہ جس انڈے سے کوئی جاندار شے پیدا ہوتی ہے مثلاً اثر دہا، مچھلی، پھپھلی، مرغی، کبوتر وغیرہ اس انڈے کے اندر مادہ بے جان نہیں ہوتا، بلکہ قطعی جاندار ہوتا ہے یعنی اس انڈے میں زروادہ کے تولید کا مجموعہ (OVUMSPERNI) موجود ہوتا ہے۔ بے جان مادے والا انڈا وہ ہوتا

ہے جو مادہ، بغیر زر کے دیتی ہے اور اس کو عرفِ عام میں خاکی انڈا کہتے ہیں اور جس میں سے کسی طرح بھی بچہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت کے باعث تو آپ کی دلیل مضحکہ خیز بن جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قوتِ معجزہ کو غلط استدلال سے ثابت کرنا اور بھی عجیب ہو جاتا ہے۔

جواب: آپ نے میری تصحیح کی جو کوشش فرمائی ہے اس کے لیے شکر گزار ہوں۔ جہاں تک سورۃ نحل والی آیت کا تعلق ہے اس میں استدلال اُس عام منظر سے ہے جو ہر دیکھنے والا برسات کے موسم میں دیکھتا ہے۔ اسی عام مشاہدے کی تشریح میں نے کی ہے۔ میرے اصل الفاظ یہ ہیں:

”یہ منظر ہر سال تمہاری آنکھوں کے سامنے گزرتا ہے کہ زمین بالکل مٹیلا

میدان پڑی ہوتی ہے، زندگی کے کوئی آثار موجود نہیں، نہ گھاس پھونس ہے نہ بیل بوٹے، نہ پھول پتی اور نہ کسی قسم کے حشرات الارض۔ اتنے میں بارش کا موسم آگیا۔ زمین کی تہوں میں بنی ہوئی بے شمار جڑیں یکایک جی اٹھیں اور ہر ایک کے اندر سے وہی نباتات پھر برآمد ہو گئی جو پھلی برسات میں پیدا ہونے کے بعد مر چکی تھی۔ بے شمار حشرات الارض جن کا نام و نشان تک گرمی کے زمانے میں باقی نہ رہا تھا، یکایک پھر اسی شان سے نمودار ہو گئے جیسے پھلی برسات میں دیکھے گئے تھے۔۔۔۔۔

رہا بیالوجی اور علم نباتات اور علم حشرات کے نقطہ نظر سے اس مسئلے کا گہرا جائزہ، تو اس کے متعلق آپ کے مشورے کے مطابق میں انشاء اللہ دوسرے ماہرین سے بھی پوچھوں گا، اور آپ سے بھی درخواست کرتا ہوں کہ خود اپنی معلومات اور اپنے اہل علم احباب کی راستے اس پہلو سے مجھے بتائیں کہ گھاس کی جڑوں اور حشرات الارض کے متعلق یہ خیال کہ طبعی موت کے بعد ان کا بارش میں جی اٹھنا ممکن نہیں ہے، اور صرف وہی جڑیں اور حشرات دوبارہ زندہ ہوتے ہیں جن کے اندر کسی نہ کسی شکل میں حیات کی رمت باقی ہو، آیا یہ تجربے اور علمی مشاہدے پر مبنی ہے، یا اس قیاس پر کہ بہر حال طبعی موت کے بعد کسی چیز کا جی اٹھنا تو غیر ممکن ہے اس لیے جو چیز بھی بارش میں زندگی لیے ہوئے نمودار ہوتی ہے وہ ضرور اپنے اندر کچھ حیات لیے ہوئے سو رہی ہوگی؟

صحرا تے عرب کا وہ حصہ جس کو الربیع الخالی کہتے ہیں، بسا اوقات دس دس سال تک بارش سے بالکل محروم رہتا ہے، اور گرمی کے موسم میں درجہ حرارت وہاں ۱۲۴ سے ۱۴۰ ڈگری تک پہنچ جاتا ہے۔ اس پر بھی جب وہاں بارش ہوتی ہے تو صحرا کی ریت پر

گھاس اُگ آتی ہے اور حشرات الارض رہنے لگتے ہیں۔ یہ بات اس علاقے کے متعدد سیاحوں نے بیان کی ہے۔ ۱۹۵۱ء کے آخر میں جب میں عرب کا سفر کرتا ہوا تبوک پہنچا تو اتفاق سے اُسی روز بارش ہو گئی۔ وہاں کے گورنر اور قاضی نے مجھے بتایا کہ یہ بارش پورے پانچ سال بعد ہوتی ہے۔ اس کے بعد جب میں تبوک سے روانہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ وہی صحرا جسے آتے ہوئے میں نے راستے میں بالکل سُونا دیکھا تھا، اب اس پر گھاس لگی ہوئی ہے۔ گاڑی سے اتر کر حشرات الارض کو تلاش کرنے کا مجھے خیال نہیں آیا۔ لیکن گھاس تو میرے سامنے موجود تھی۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ محض مفروضہ ہے کہ ۵-۱۰ سال تک جڑیں کسی نہ کسی درجہ کی حیات لیے ہوئے اندر ضرور موجود ہوں گی جو بارش میں تازہ ہو گئیں یا فی الواقع ایسا کوئی تجربہ و مشاہدہ ہوا ہے کہ جو جڑیں بارش میں زندہ ہو گئیں وہ وہی تھیں جن میں اس نوعیت کی حیات باقی تھی؟ نیز کیا درحقیقت جڑوں کی طبعی موت اور کسی درجہ کی حیات کے درمیان کوئی قطعی خط امتیاز سائنس میں معلوم کیا جاسکا ہے؟

یہی سوال حشرات الارض کے بارے میں بھی ہے کہ صحرا کی ریت میں طویل مدت کی خشک سالی اور شدید گرمی کے بعد جو حشرات بارش کے بعد نمودار ہو جاتے ہیں، آیا ان کے بارے میں یہ تحقیق کیا جا چکا ہے کہ وہ بارش سے پہلے کسی نوعیت کی زندگی لیے ہوئے محض سو رہے تھے یا یہ محض ایک قیاسی مفروضہ ہے؟ ان امور پر اگر آپ کچھ روشنی ڈالیں تو میں تفہیم القرآن میں اس مضمون کے تمام حواشی پر تحقیق کے ساتھ نظر ثانی کر سکوں گا۔ اس مسئلے پر اچھی طرح تحقیق ہونی چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ بعض نباتات و حیوانات میں اللہ تعالیٰ نے اعادۂ خلق اسی دنیا کے اندر رکھا ہے تاکہ حیات بعد موت کی نشانی بن سکے۔ اسی وجہ سے قرآن میں جگہ جگہ بارش کے اثر سے مژدہ زمین کے جی اٹھنے کا ذکر کیا گیا ہے اور اسے حیات بعد

موت کی دلیل قرار دیا گیا ہے۔

لاٹھی سے اثر دہا بننے کے معجزے پر جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کی پھر وضاحت کیے دیتا ہوں۔ ایک بارورشُدہ (FERTILISED) اندے کے اندر جو مذکر و مؤنث مادہ تولید زندگی لیے ہوتے موجود ہوتا ہے، وہ بھی ایک مادی پیکر ہی ہوتا ہے جس میں زندگی خدا کی ڈالی ہوتی ہوتی ہے، ورنہ وہ مادہ جس سے اس کا جسم بنا ہوا ہوتا ہے بجائے خود اپنے اندر کوئی حیات نہیں رکھتا۔ اب فرق جو کچھ بھی ہے، وہ صرف اس امر میں ہے کہ اثر دہوں کی عام پیدائش ان اندوں سے ہوتی ہے جن کے اندر ابتداء زندگی خراور مادہ کے اتصال سے مادی پیکر میں پیدا کی جاتی ہے، اور پھر اسے بتدریج نشوونما دے کر اثر دہا بنایا جاتا ہے۔ مگر معجزے سے لاٹھی کا جو اثر دہا بنا، اُس میں لاٹھی کے مادی پیکر میں خدا نے براہ راست اثر دہے والی حیات پیدا کر دی اور اسے اثر دہے کی صورت بھی عطا کر دی۔ میرا استدلال یہ ہے کہ لاٹھی سے براہ راست اثر دہا بنا کر اس بنا پر معجزہ ہے کہ یہ واقعہ عام معمول سے ہٹ کر پیش آیا۔ ورنہ اس مادہ ذکر و انشاء (OVUM SPERM) سے جو اثر دہا پیدا ہوتا ہے وہ بھی معجزہ ہے۔ اس کے معجزہ ہونے کا تصور ہمارے ذہن میں نہ آنے کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم اسے عام معمول سمجھتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۸ء)

ازواجِ مطہرات پر زبانِ درازی کا الزام

سوال۔ آپ نے سورۃ تحریم کی آیت اِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا

شیخ الحداد محمد الحسن رحمہ اللہ تم نے یہ آیت کوئی حد تک رٹ کر دیا ہے۔

وَاِنْ تَطَاهَرَا عَلَيْهِ... الایہ کی تشریح کرتے ہوئے تفہیم القرآن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جو روایت بخاری اور مسند احمد سے نقل کی ہے، اس میں حضرت عمرؓ کے الفاظ ”لَا تَزَاجِی“ کا مفہوم ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی زبان درازی نہ کر“ درج ہے۔ ترجمان القرآن، جلد ۷، عدد ۴ صفحہ ۲۲۲، آخری سطر، اگرچہ صحیح ہے لیکن میں درخواست کرتا ہوں کہ آپ ان الفاظ کو بد معنی پر غور فرمائیں کیونکہ اہل زیغ نے آپ پر مجملہ بہت سے الزامات کے ایک یہ الزام بھی بڑے زور شور سے پھیلا رکھا ہے کہ مولانا مودودی نے ازواجِ مطہرات کو ”زبان دراز“ کہہ کر ان کی گستاخی اور بے ادبی کی ہے۔ میرا مشورہ یہ ہے کہ اگر آپ تفہیم القرآن میں ”زبان درازی نہ کر“ کے الفاظ کی جگہ ”پلٹ کر جواب نہ دے“ یا ”دوہدو جواب نہ دے“ کے الفاظ رکھ دیں تو مفہوم کی صحت پر کوئی خاص اثر نہیں پڑے گا اور اہل زیغ کے ہاتھ میں بھی پروپیگنڈہ کے لیے شوشہ نہیں آئے گا۔

جواب حضرت عمرؓ کی روایت سے یہ بات تو ثابت ہے کہ ازواجِ مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پلٹ کر دوہدو جواب دینے لگی تھیں۔ اب آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی چھوٹا اپنے سے بڑے رتبے والے کو پلٹ کر جواب دے یا دوہدو جواب دے تو اسی کا نام زبان درازی ہے مثلاً باپ اگر کسی بات پر بیٹے کو ڈانٹ دے یا اظہارِ ناراضی کرے اور بیٹا اس کو پلٹ کر جواب دے یا دوہدو جواب دینے لگے تو آپ اسے زبان درازی نہیں تو اور کیا کہیں گے؟ کجا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کوئی یہ رویہ اختیار کرے۔ اب اگر کسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر ازواجِ مطہرات کے احترام کی فکر ہے تو اس کا آخر میرے پاس کیا علاج ہے ظاہر ہے کہ ازواجِ مطہرات کا رویہ کچھ زیادہ ہی ناپسندیدہ

”سہ سالہ و نصفہ کو خطا“ سے کہ اگر تہر تہر کر تو رہو نہ رہو یہ کہ تو یہ کام

ہو گیا تھا جس کی بنا پر پہلے تو حضرت عمرؓ اپنی صاحبزادی حضرت حفصہؓ پر غضبناک ہوئے پھر ازواجِ مطہرات میں سے ایک ایک کے ہاں جا کر ان کو اللہ کے غضب سے ڈرایا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر ۲۹ دن تک ان سے قطع تعلق کر کے اپنے بالا خانے میں قیام فرمایا حتیٰ کہ صحابہ کرام میں یہ تشویش پھیل گئی کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کو طلاق دے دی ہے، اور آخر کار خود اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اُن کو تنبیہ فرمائی۔ اب اگر یہ محض پلٹ کر جواب دینے یا ڈوبڈو جواب دینے ہی کا چھوٹا سا معاملہ تھا تو یہ معترضین اللہ تعالیٰ کے بارے میں کیا راستے رکھتے ہیں کہ ذرا سی بات پر ایک آیت نازل کر دی؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا سمجھتے ہیں کہ آیا آپؐ معاذ اللہ بڑے ہی تنگ مزاج واقع ہوئے تھے کہ ذرا سی بات پر بیویوں سے اس قدر ناراض ہو گئے؟ اور حضرت عمرؓ کو کیا سمجھتے ہیں کہ ذرا سی بات پر بیٹی کو ڈانٹا اور پھر ازواجِ مطہرات میں سے ایک ایک کے گھر جا کر ان کو خدا سے ڈراتے پھرے؟ یہ سب کچھ تو قرآن اور حدیث سے ثابت ہے جسے صرف نقل کرنے کا میں گناہ گار ہوں۔ رہے معترضین تو انہیں بہر حال میری ہر بات پر اعتراض کرنا ہے، اس لیے میں نے فیصلہ کر لیا ہے کہ ان کی کسی بات کی طرف کوئی توجہ نہیں کروں گا جب تک چاہیں وہ اپنا نامہ اعمال سیاہ کرتے رہیں۔

(ترجمان القرآن نومبر ۱۹۷۷ء)

قومِ ثمود کے مساکن

سوال۔ ڈاکٹر ملک نے اپنی مشہور تصنیف ”اسے شریعی ہٹری آف دی عربز و عربوں

کی ادبی تاریخ کے پہلے باب میں ”افسانہ ثمود“ کے زیر عنوان یہ راستے درج کیے ہیں
 ”قرآن میں ثمود کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ ایسے مکانوں میں رہتے تھے
 جو انہوں نے چٹانوں سے کاٹ کر بنائے تھے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ محمد کو ان
 تراشیدہ غاروں کی صحیح حقیقت معلوم نہیں تھی جو آج بھی حجر (ملائقہ صالح)
 میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہ مدینہ سے شمال کی طرف ایک ہفتے کے سفر پر واقع
 ہیں اور ان پر شبلی زبان میں جو کتبے کندہ ہیں انہوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ
 مکانات نہیں بلکہ مقبرے ہیں“ (ص ۳، کتاب مذکور)
 میں امید رکھتا ہوں کہ آپ اس سلسلے میں خاکسار کے شرح صدر کے لیے اپنی
 تحقیق سے آگاہی بخشیں گے۔

جواب: نکلسن بچارے کو یہ بھی معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے
 پہلے بھی بارہا اس راستے سے گزرے تھے جہاں ثمودی عمارات واقع ہیں اور نبوت کے
 بعد بھی غزوہ تبوک کے موقع پر آپ کا اور آپ کے لشکر کا گزر وہاں سے ہوا تھا۔ اس زمانے
 کے اہل عرب خوب جانتے تھے کہ قوم ثمود کا علاقہ یہی ہے اور ثمود کے لوگوں ہی نے پہاڑوں
 کو کھود کر ان میں یہ عمارتیں بنائی تھیں۔ اسی وجہ سے قرآن کے اس بیان کو اس زمانے کے
 اہل عرب نے کبھی چیلنج نہیں کیا۔

میں نے خود حجر کے علاقے میں ثمودی عمارات بھی دیکھی ہیں اور شبلی علاقے میں بھی
 گیا ہوں اور ان کی قدیم عمارات کو دیکھا ہے۔ دونوں کے طرز تعمیر میں زمین و آسمان کا فرق
 ہے صرف یہ بات کہ ثمودی عمارات پر آج شبلی کتبات پاتے جاتے ہیں اس امر کا ثبوت
 نہیں ہو سکتی کہ یہ دراصل شبلی عمارات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں جب یہ علاقہ نبطیوں کے

قبضے میں آیا ہو تو انہوں نے اپنے کتبات ان پر ثبت کر دیئے ہوں۔

سوال (۲) آپ کی عنایت پر بہت شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ کے اشارات سے مجھے غور و فکر کے لیے کافی مواد مل گیا تاہم محسوس ہوتا ہے کہ گزشتہ مرتبہ مجھ سے عرض مطلب میں کوتاہی ہوئی ہے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں تھا کہ یہ عمارات ثمودی ہیں یا نبلی۔ نہ نکلسن نے اس امر کی نفی کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عمارات کا مشاہدہ فرمایا تھا اور اہل عرب ان کے ثمودی ہونے کو تسلیم کرتے تھے۔ بلکہ خود نکلسن بھی ان کے ثمودی ہونے سے انکار نہیں کرتا۔ اصل بات یہ تھی کہ قرآن پاک میں انہیں ”نبوت“ کہا گیا ہے۔ اگرچہ علی سبیل العموم ان سے کوٹھڑیاں (جو کسی بھی مقصد کے لیے ہوں) مراد لی جاسکتی ہیں تاہم قریب ترین تاثر یہی پیدا ہوتا ہے کہ مراد ”گھر“ ہیں۔ نکلسن یہ کہتا ہے کہ یہ ”گھر“ نہیں ہیں، ”مقبورے“ ہیں۔ اس دوران خاکسار نے ورق گردانی سے یہ معلوم کیا ہے کہ نکلسن ڈاؤٹی (DOUGHTY) کے حوالے سے یہ بات کہتا ہے جو ایک انگریز سیاح تھا جس نے ۱۸۷۵ء میں کاروان حج کے ساتھ سفر کرتے ہوئے حج کے مقام پر وقف کیا، ان عمارات کی ڈرائنگ کی اور ان پر کھدی ہوئی عبارتوں کو نقل کر کے یہ مواد فرانس کے مشہور عالم السنۃ سامیہ جوزف رینا کو بھیج دیا۔ بعد ازاں کیا ہوا، یہ میں معلوم نہیں کر سکا۔ بہر حال اسی شخص کے حوالے سے نکلسن نے یہ کہا ہے کہ ان کتبات سے یہ امر پاتہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ یہ عمارات جن کو قرآن ”نبوت“ کے لفظ سے یاد کرتا ہے، فی الحقیقت مدفن ہیں۔

بلاشبہ کلام اللہ میں جو کچھ آیا ہے درست ہے اور اس کے برخلاف

جس کسی نے بھی جو کچھ نتیجہ نکالا ہے وہ ضرور کسی نہ کسی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ تاہم جب خالص علمی سطح پر تاریخی آثار کو گواہ بناتے ہوئے کوئی شخص کسی خاص مسئلے کی نشاندہی کرے تو اسی سطح پر اس کی تحقیق و تردید ضروری ہو جاتی ہے عجیب بات ہے کہ نگلن کی یہ کتاب ایک طویل عرصے سے ہمارے ہاں متداول ہے اور ہر سال مسلمانوں کا ایک جم غفیر چشم خود ان کتبات کو دیکھنے اور نقل کرنے پر قادر ہے لیکن آج تک کسی نے یہ نہیں کیا کہ علمی سطح پر اس الجھاؤ کا جواب دے دیتا۔

آپ نے تفہیم القرآن میں نمود اور ان کی عمارات پر جو اشارات درج فرماتے ہیں ان میں سے بعض — بعض اس لیے کہ میں نے تمام جلدیں نہیں دیکھیں۔ انہی دنوں میری نظر سے گزرے ہیں میں سمجھتا ہوں کہ ان کے علاوہ بھی آپ اس مسئلے پر ضرور روشنی ڈال سکتے ہیں۔ ایک مرتبہ آپ نے ایک تصاویری مہم بھی سر کی تھی۔ ان تصویروں کی ایک خاصی تعداد بھی میں نے دیکھی تھی۔ ان میں ان عمارات کی تصویر بھی تھی۔ سوال یہ ہے کہ ان پر کھدی ہوئی عبارتوں کی کوئی الگ تصویر بھی ہمیں مہیا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ یہ کتبات تعداد میں کتنے ہیں؟ کس زبان میں ہیں؟ کس رسم الخط میں ہیں؟ کیا ہم کسی طرح ان کو پڑھ سکتے ہیں؟ کیا واقعی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ ”مقابر“ ہیں؟ اگر ہوتی ہے تو قرآن سے اس کی تطبیق کی کیا صورت ہے؟ کیا قرآن سے یہ ثابت نہیں کہ یہ رہائش کے مکان تھے؟ تو پھر کسی لکھنے والے نے کیوں ان پر وہ عبارات کندہ کیں جن سے یہ مقبرے ثابت ہوں؟

آپ نے جو قیاس ظاہر کیا ہے کہ ممکن ہے نبیوں نے بعد کو یہ عبارتیں

کندہ کی ہوں، نہایت فنکارانگیز ہے، لیکن اس ضمن میں بھی تحقیقی سراغ رسانی ضروری ہے، میں چاہتا ہوں کہ قرآنی صداقت کا کوئی ناقابل تردید ثبوت مل جائے اور مستشرقین کی غلط فہمی کو خالص علمی سطح پر حریف غلط ثابت کیا جاسکے۔

جواب۔ میں نے ارض القرآن کے دورے سے پہلے ڈاؤٹی کا سفر نامہ پورا پڑھا تھا اور اس نے جو کچھ غلط فہمیاں قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ثمودی عمارات کے سلسلے میں پیدا کرنے کی کوشش کی تھی ان کو نگاہ میں رکھتے ہوئے میں نے البحر اور مدائن صالح میں ثمودی عمارات کو دیکھا اور پھر نبطی علاقے میں جا کر نبطیوں کی تعمیر کردہ عمارات کو بھی دیکھا۔ دونوں قسم کی عمارتوں کے فوٹو میں نے لے لیے اور تفہیم القرآن جلد سوم میں ان کو شائع کر دیا تاکہ ہر شخص خود دیکھ سکے کہ نبطی عمارات اور ثمودی عمارات کے طرز تعمیر میں کیا فرق ہے۔ قوم ثمود اور انباط دونوں نے اپنے اپنے زمانے میں پہاڑوں کو کھود کر مکانات بنائے تھے۔ نبطی ثمود سے صد ہا برس بعد ظہور میں آئے تھے۔ اس وجہ سے ان کے زمانے میں ثمود کی بہ نسبت پہاڑ کھود کر مکان بنانے کا فن بہت زیادہ ترقی کر گیا تھا۔ ثمودی علاقے میں جو مکانات موجود ہیں ان میں بعض ایسے ہیں جن کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسمبلی ہال کے طور پر استعمال ہوتے ہونگے۔ اور بعض دو تین کمروں پر مشتمل ہیں جو غالباً رہنے کے لیے استعمال ہوتے ہونگے۔ بعض میں صرف ایک چھوٹی یا بڑی کوٹھڑی ہے۔ وہاں کوئی آثار میں نے ایسے نہیں دیکھے جن سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ ابتدائے مقبرے بنائے گئے ہونگے سینکڑوں برس بعد جب نبطی اس علاقے پر قابض ہوئے تو ممکن ہے کہ انہوں نے ان کو مقبروں کے طور پر استعمال کیا ہو لیکن اب کوئی قبر کی نوعیت کی چیز وہاں نہیں پائی جاتی۔

کتابت کی زبان اور رسم الخط کے متعلق یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قدیم سامی لغات

کی زبانیں اور رسم الخط ایک دوسرے سے ماخوذ اور تشابہ چلے آرہے تھے۔ ثمودی، لہمیانی اور نبطی زبان اور طرزِ تحریر میں تھوڑا تھوڑا فرق تاریخ کے دوران میں مسلسل ہوتا رہا ہے اور یہ فیصلہ کرنا عرب کے علم الآثار پر تحقیق کرنے والوں کے لیے خاصا مشکل ہو گیا ہے کہ کس خط کو خالص ثمودی اور کس کو خالص لہمیانی اور کس کو خالص نبطی قرار دیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ثمودی عمارات پر بعد میں نبطیوں نے اپنے کتبات لکھ دیتے ہوں یا ان سے پہلے لہمیانیوں نے انہیں لکھا ہو، یا ابتداءً خود ثمودیوں نے کچھ کتبات لکھے ہوں۔ قطعی طور پر تحقیق کے ساتھ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کن کا خط ہے۔ اس کے متعلق تفصیلی بحث ڈاکٹر جواد علی نے اپنی کتاب تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد دوم صفحہ ۳۱۳ و مابعد، اور جلد ہفتم صفحہ ۳۶ تا ۵۶ میں کی ہے۔ اس سلسلے میں آپ تفہیم القرآن جلد سوم، سورۃ الشعراء، حاشیہ نمبر ۹۹ مع تصاویر ملاحظہ فرمائیں تو حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۱ء)

انسان کے اندر مادۂ تخلیق کا ماخذ کہاں ہے؟

(سورۃ الطارق کے ایک مقام کی تشریح)

سوال۔ میں ایک ڈاکٹر ہوں۔ ماہ ستمبر کے ترجمان القرآن میں آپ نے سورۃ الطارق کی آیات ۵ تا ۷ کا جو ترجمہ کیا ہے اور پھر اس کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے

اُسے میں سمجھ نہیں سکا۔ ترجمہ یہ ہے:

”پھر انسان یہی دیکھ لے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے۔ ایک اچھلنے والے

پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور سینے کے درمیان سے نکلتا ہے۔“

اس کے حاشیہ میں آپ کی تشریح میں نے بغور کافی دفعہ پڑھی ہے لیکن میں سمجھ

نہ سکا جہاں تک عملی مشاہدے کا تعلق ہے تو یہ مادہ فوطے (TESTICLE) میں پیدا

ہوتا ہے اور باریک باریک نالیوں کے ذریعے بڑی نالیوں میں گزرتا ہوا پیٹ

کی دیوار میں کوڑھے کی ہڈی کے عین متوازی ایک نالی (INGUINAL CANAL)

میں سے گزر کر قریب ہی ایک غدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ غدود کا نام

(PROSTATE) ہے۔ اور پھر وہاں سے رطوبت لے کر اس کا اخراج ہوتا

ہے۔ سینے کی ہڈی اور پیٹھ کی ہڈی کے درمیان سے اس کے گزرنے کو میں

سمجھ نہ سکا۔ البتہ اس کا کنٹرول ایک ایسے نروس سسٹم سے ہوتا ہے جو کہ سینے

کی ہڈی اور پیٹھ کی ہڈی کے درمیان جال کی صورت میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ بھی ایک

خاص حد تک۔ اس کا کنٹرول ایک اور غدود جو کہ دماغ میں ہوتا ہے اس کی

رطوبت سے ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہاں اخراج کا ہے جو کہ ایک نالی کے

ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ میری درخواست ہے کہ آپ مجھے مفصل لکھیں کہ اس

کی تفسیر کیا ہے۔ میں نے آپ کو اس لیے تکلیف دی ہے جس کے لیے معذرت

خواہ ہوں، کہ آپ سائنٹفک علم پر یقین رکھتے ہیں۔“

جواب۔ آپ چونکہ ڈاکٹر ہیں اس لیے اس بات کو زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ

اگرچہ جسم کے مختلف حصوں کے افعال (FUNCTION) الگ الگ ہیں، لیکن کوئی حصہ

بھی بجائے خود تنہا کوئی فعل نہیں کرتا بلکہ دوسرے اعضاء کے تعامل (CO-ORDINATION)

سے اپنا کام کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ مادہ منویہ بننے کی جگہ بلاشبہ فوطہ ہے اور وہاں سے اس کا

اخراج بھی ایک خاص راستے سے ہوتا ہے۔ لیکن معدہ، جگر، پھیپھڑے، دل، دماغ، گِرے اگر اپنا کام نہ کر رہے ہوں تو کیا مادہ منویہ کے بننے اور نکلنے کا یہ نظام بطور خود اپنا کام کر سکتا ہے؟ اسی طرح مثال کے طور پر دیکھیے۔ پیشاب گروے میں بنتا ہے اور ایک تالی کے ذریعے مثانے میں پہنچ کر پیشاب کے راستے سے خارج ہوتا ہے۔ مگر کس چیز کے نتیجے میں؟ خون بنانے والے اور اس کو سارے جسم میں گردش دے کر گروتے تک پہنچانے والے اعضاء اگر اپنا کام نہ کر رہے ہوں تو کیا تنہا گروتہ خون سے وہ مادے الگ کر کے مثانے میں بھیج سکتا ہے جن کے مجموعے کا نام پیشاب ہے؟ اسی لیے قرآن مجید میں یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ یہ مادہ ریڑھ کی ہڈی اور سینے کی ہڈیوں میں سے نکلتا ہے بلکہ یہ فرمایا گیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جسم کا جو حصہ واقع ہے اُس سے یہ مادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی نفی نہیں ہے کہ مادہ منویہ کے بننے اور اس کے اخراج کا ایک خاص نظام عمل (MECHANISM) ہے جسے جسم کے کچھ خاص حصے انجام دیتے ہیں، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظام عمل مستقل بالذات نہیں ہے۔ یہ اپنا کام اُس پورے نظام اعضاء کے مجموعی عمل کی بدولت انجام دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے صلب اور ترتیب کے درمیان رکھ دیا ہے۔ اسی لیے میں نے یہ وضاحت کی ہے کہ پورا جسم اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ اگر ہاتھ اور پاؤں کٹ جائیں تب بھی یہ نظام کام کرتا رہتا ہے، البتہ صلب اور ترتیب کے درمیان جو اعضاء رئیسہ واقع ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی باقی نہ رہے تو یہ نظام اپنا عمل جاری نہیں رکھ سکتا۔ طبی لحاظ سے اگر میری اس تشریح میں کوئی غلطی ہو تو براہ کرم مجھے مطلع فرمائیں۔

ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۱ء

نیز ملاحظہ ہو (تفہیم القرآن ۶۵، صفحہ ۵۸۳، ۵۸۴)

تفہیم القرآن میں الْحَمْدُ لِلّٰہ کا ترجمہ

سوال تفہیم القرآن میں آپ نے الحمد للہ کا ترجمہ ”تعریف اللہ کے لیے ہے“ کیا ہے۔ حالانکہ مترجمین سلف و خلف نے اس کا ترجمہ ”تمام خوبیاں اللہ کے لیے“ سب تعریف اللہ کے لیے“ کیا ہے تفہیم القرآن کا ترجمہ کچھ نامکمل، یا ناقص سامعین سے ہوتا ہے۔

جواب۔ اردو زبان میں ”اللہ کے لیے تعریف ہے“ اور ”تعریف اللہ کے لیے ہے“ کے درمیان معنی کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کے لیے تعریف ہے، کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ جس طرح دوسروں کے لیے تعریف ہو سکتی ہے اسی طرح اللہ کے لیے بھی ہے۔ لیکن جب ”تعریف اللہ کے لیے ہے“ کہا جاتے گا تو مطلب یہ ہوگا تعریف جس چیز کا نام ہے وہ اپنے تمام مفہومات کے ساتھ اللہ ہی کے لیے مخصوص ہے، کسی دوسرے کو یہ تعریف نہیں پہنچتی۔ میں نے اس ترجمے میں بعینہ اُس مضمون کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے جو الحمد للہ کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس انداز بیان کو اختیار کرنے سے وہ معنی زیادہ اچھی طرح ادا ہو جاتے ہیں جو دوسرے مترجمین نے ”تمام خوبیاں اللہ کے لیے ہیں“ یا ساری خوبیاں اللہ کے لیے ہیں“ یا ”سب تعریف اللہ کے لیے ہے“ اور ایسے ہی دوسرے الفاظ سے ادا کرنے چاہے ہیں۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۵ء)

قدیم عربوں میں حروفِ مقطعات کا رواج

سوال تفہیم القرآن میں حروفِ مقطعات کے بارے میں آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلوبِ شعراءِ جاہلیت میں معروف تھا جو بعد میں متروک ہو گیا۔ اس سلسلے میں چند معروضات ہیں :

۱۔ کیا اس کی مثال شعراءِ جاہلیت کے اشعار میں یا خطباء کے خطبوں میں ملتی ہے؟

۲۔ صحابہ کرام کے اقوال میں اس کے اثبات میں کچھ منقول ہے؟

۳۔ کیا حروفِ مقطعات کا اسلوب اگر بعد میں متروک ہو گیا، تو یہ عربی مبین کے خلاف تو نہیں؟

جواب حروفِ مقطعات کے متعلق تفصیلی مطالعہ و تحقیق کی اگر آپ کو فرصت نہ

ہو تو صرف ”لسان العرب“ کی پہلی جلد میں باب تفسیر الحروف المقطعات ہی دیکھ لیجیے اس میں اول تو یہ معلوم ہو گا کہ مفسرین نے ان کی مختلف تعبیریں کی ہیں پھر مشہور ماہر لغت الزجاج کا یہ قول آپ کو ملے گا کہ اہل عرب ایک حرف بول کر کوئی ایسا کلمہ اس سے مراد لیتے تھے جس میں وہ حرف پایا جاتا ہو۔ اس کی مثال میں انہوں نے یہ مصرع پیش کیا ہے کہ :

قلت لها قفي فقلت ق

یعنی ”ق“ سے مراد ہے اَقِفْتُ۔ اسی طرح انہوں نے یہ شعر بھی مثال کے

طور پر نقل کیا ہے :

فاديتهم ان اجمعوا الالات قالوا جميعا كلمهم الافا

یعنی الّا تائے مراد ہے الّا تَکْبُوْنُ؛ اور الّا خائے مراد ہے الّا فَاذْکَبُوْا۔
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طرزِ بیان قدیم اہل عرب میں رائج تھا، اس لیے وہ
 ایسے حروف کا مدعا سمجھ لیتے تھے یہی وجہ ہے کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں کسی
 عرب نے ان حروف کے استعمال پر اعتراض نہیں کیا لیکن بعد میں چونکہ یہ رائج نہیں
 رہا، اس لیے قرآن مجید کے تمام حروفِ مقطعات کا مطلب متعین کرنا، یعنی یہ معلوم
 کرنا کہ ہر حرف کس کلمہ پر دلالت کرتا ہے، مشکل ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے ان کی دلالت
 متعین کرنے میں اختلافات ہوئے ہیں اور کسی ایک تعبیر پر اتفاق نہیں ہو سکا ہے۔
 اب رہا یہ سوال کہ اتنے کثیر مقامات پر قرآن مجید میں ایسے حروف کا استعمال
 جن کے معنی اب ٹھیک ٹھیک متعین نہیں ہو سکتے، اس کتاب کے عربی مبین ہونے میں
 قاذح تو نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے معنی معلوم نہ ہونے سے اس
 ہدایت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا جو انسان کو قرآن میں دی گئی ہے۔ اگر اس میں
 کوئی ادنیٰ سا خلل بھی واقع ہونا ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ خود ان کی تشریح فرما دیتا یا رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم یہ فریضہ انجام دیتے۔

✓ ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۹ء

عہدِ صدیقی اور دورِ عثمانی میں جمع قرآن

سوال۔ ماہ ستمبر کے ترجمان القرآن میں رسائل و مسائل کا مطالعہ کر کے ایک شک
 میں پڑ گیا ہوں۔ اُمید ہے آپ اسے رفع فرمائیں گے تاکہ سکون میسر ہو۔

درود و بدل کی صریح مثال کے سلسلے میں آپ نے لکھا ہے کہ قرآن متفرق
اشیا پر رکھا ہوا تھا جو ایک تھیلے میں رکھی ہوئی تھیں حضور نے اُسے سورتوں
کی ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں لکھوایا تھا، اور یہ کہ جنگ یمامہ میں بہت سے
حفاظ شہید ہو گئے تھے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ :

کیا حفاظ اُسے کسی ترتیب سے یاد کرتے تھے یا بلا ترتیب؟

کیا اس کی ترتیب حضرت صدیق کے زمانے میں ہوئی؟

اگر ترتیب وہی حضور کی دی ہوئی تھی تو رد و بدل کیسے ہو گیا؟

اللہ نے جو قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے وہ کیا ہے؟

اسی طرح ہماری مثال میں کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا بعد میں

اختلافِ قرأت کی وجہ سے حضرت عثمانؓ کے زمانے میں صرف قریش کی زبان

کی قرأت والا نسخہ محفوظ کر دیا گیا جو کہ اب تک رائج ہے اور باقی جلا ڈالے

گئے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ نے باقی چھ حرفوں کی حفاظت نہیں کی اور انہیں ضائع ہو

جانے دیا جب کہ قرآن کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے؟

جواب۔ رسائل و مسائل کی بحث کو پڑھنے سے آپ کے ذہن میں جو شکوک

پیدا ہوتے ہیں وہ بآسانی رفع ہو سکتے ہیں اگر آپ حسبِ ذیل باتوں کو اچھی طرح

سمجھ لیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت قرآن

پاک کو جس حالت میں چھوڑا تھا وہ یہ تھی کہ اپنی سبکدوشی میں وہ صرف

اُن حافظوں کے سینوں میں محفوظ تھا جنہوں نے حضور سے سیکھ کر از اول تا آخر یاد

کیا تھا۔ تحریری شکل میں آپ نے اُس کا لفظ لفظ لکھوا ضرور دیا تھا، مگر وہ متفرق پارچوں پر لکھا ہوا تھا جنہیں ایک مسلسل کتاب کی صورت میں مُرتب نہیں کیا گیا تھا بعض صحابہؓ نے اس کے کچھ اجزاء اپنے طور پر بکھریے تھے، مگر کسی کے پاس پورا قرآن لکھا ہوا نہ تھا بہت سے لوگوں نے قرآن کے مختلف حصے یاد بھی کر رکھے تھے، لیکن اُن اصحاب کی تعداد بہت کم تھی جنہیں حضورؐ کی سکھاتی ہوئی ترتیب کے ساتھ پورا قرآن یاد تھا یہی وجہ تھی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب حفاظ کی ایک اچھی خاصی تعداد لڑائیوں میں شہید ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ اگر قرآن کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے رہے اور اُمت کے پاس صرف متفرق حالت میں لکھا ہوا یا جزوی طور پر یاد کیا ہوا قرآن ہی رہ گیا تو اس کا بڑا حصہ ضائع ہو جاتے گا، کیونکہ وہ اپنی مکمل ترتیب کے ساتھ صرف ان حافظوں کے سینوں ہی میں محفوظ تھا۔

اس اندیشے کی بنا پر جب حضرت عمرؓ نے صدیق اکبرؓ کو پورا قرآن ایک مُصحف کی شکل میں یکجا تحریر کرا دینے کا مشورہ دیا تو انہوں نے اول اول یہ شبہ ظاہر کیا کہ میں وہ کام کیسے کر سکتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا ہے۔ اور یہی شبہ حضرت زید بن ثابتؓ نے اُس وقت ظاہر کیا جب شیخین نے انہیں جمع قرآن کی خدمت انجام دینے کے لیے کہا۔ دونوں بزرگوں کے شبہ کی بنیاد یہ تھی کہ قرآن کی حفاظت کے لیے حفاظ کے حفظ پر اِعتِسا د کرنا اور ایک مُصحف کی شکل میں اُسے یکجا لکھوا دینے کا اہتمام نہ کرنا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ اب ہم اس سنت کو بدھنے کے کیسے مجاز ہو سکتے ہیں؟ مگر جس چیز نے بالآخر انہیں مطمئن کر دیا وہ حضرت عمرؓ کی یہ بات تھی کہ دین و ملت کی بھلائی اسی کام کو انجام دینے میں ہے ظاہر ہے کہ اگر اس بنیاد پر سنت سے

ہٹ کر ایک کام کرنے کی شریعت کے اندر کوئی گنجائش نہ ہوتی تو صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ اسے جائز کیسے رکھ سکتے تھے، اور ساری اُمت اس کے صحیح ہونے پر متفق کیسے ہو سکتی تھی۔

میں نے اس معاملہ کو ”رد و بدل“ کی مثال اس معنی میں ہرگز قرار نہیں دیا کہ معاذ اللہ صدیق اکبرؓ اور ان کے رفقاء نے کارنے قرآن کے الفاظ یا اس کی ترتیب میں رد و بدل کر ڈالا تھا، بلکہ اس سے میرا مطلب وہی ہے جو حضرت عمرؓ کی تجویز پر خود صدیق اکبرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت کے ابتدائی جواب کا مطلب تھا۔

آپ کے دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن دراصل توقریش کی زبان میں نازل ہوا تھا، اور ابتدائی حکم یہی تھا کہ اسی زبان میں اس کو پڑھا اور پڑھایا جائے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے حفاظت کا وعدہ بھی اسی کے بارے میں تھا لیکن ہجرت کے بعد حضورؐ کی درخواست پر توقریش کی زبان کے علاوہ عرب کی دوسری چھ بڑی زبانوں میں اس لیے قرآن نازل کیا گیا کہ ملک کے مختلف حصوں میں اسلام قبول کرنے والوں کو اپنے اپنے علاقوں کے تلفظ اور محاورے کے مطابق اسے پڑھنے میں سہولت ہو۔ یہ ایک رعایت تھی جو وقتی طور پر اشاعت قرآن میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے دی گئی تھی۔ اس کو ہمیشہ کے لیے برقرار رکھنا مقصود نہ تھا اور اس کا منشا یہ تھا کہ قرآن عرب کی سات زبانوں میں دنیا تک پہنچایا جائے۔ لیکن بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ اُس زمانے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو رعایت دی گئی تھی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آخر وقت تک باقی رہی اور اسے منسوخ کرنے کا کوئی حکم نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا اور نہ رسول اکرمؐ کی زبان مبارک سے سُنا گیا اس رعایت کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اُس وقت منسوخ کیا جب

یہ دیکھا گیا کہ سات زبانوں میں قرآن مجید کی مختلف قرائتیں لوگوں کے لیے، اور خصوصاً غیر عرب نو مسلموں کے لیے، سخت فتنے کی موجب بن گئی ہیں۔ اس لیے اُمت کو فتنے سے اور کتابِ الہی کو اختلاف سے محفوظ رکھنے کی خاطر امیر المؤمنین نے فیصلہ کیا کہ صرف قریش کی زبان میں قرآن پاک کے نسخے نکھوا کر دنیائے اسلام کے مراکز میں پھیلا دیتے جائیں اور وہ تمام نسخے جلا ڈالے جائیں جو دوسری چھ زبانوں کے مطابق لکھے گئے ہوں تاکہ کبھی کوئی دشمن دین قرآن میں شبہات پیدا کرنے کے لیے ان کو استعمال نہ کر سکے۔ ظاہر بات ہے کہ سات نازل شدہ حرفوں میں سے چھ کو منسوخ کر دینا ایک بہت بڑا اقدام تھا۔ اگر شریعت میں اس کی گنجائش نہ ہوتی تو نہ حضرت عثمانؓ ایسا اقدام کر سکتے تھے اور نہ پوری اُمت اسے قبول کر سکتی تھی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۵ء)

سِلِّ غَرَمِ کا زمانہ

سوال: تفہیم القرآن میں آپ نے سِلِّ غَرَمِ کا جو زمانہ: ۴۵ء متعین فرمایا ہے اس کے بارے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ معلومات کہاں سے حاصل ہوئیں یعنی ان کا ماخذ کیا ہے۔

۲۔ ارض القرآن کی اشاعت سے پہلے بھی ۴۵ء والی روایت بعض کتابوں میں ملتی ہے اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ارض القرآن کی اشاعت کے بعد یہ بات ثابت ہوئی کہ سِلِّ غَرَمِ ۴۵ء میں آیا۔ نکلن کی تاریخ ادب العرب

میں بھی سیلِ غم کا زمانہ ۴۴۷ء یا ۴۵۰ء دکھایا ہے، لیکن یہ روایت بوجہ محلِ نظر ہے۔

۲۔ قرآن حکیم کی مختلف تفاسیر (بشمول تفہیم القرآن) کا بغور مطالعہ کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس سیلِ غم کا ذکر قرآن مجید میں ہے اس کا تعلق سبا کے طبقہ ثانیہ سے ہے نہ کہ سباۃ حمیر سے جن کو قومِ تبع کہا گیا ہے اسی طرح ”تفرقِ سبا“ کا واقعہ ولادتِ مسیح سے پہلے ہوا نہ کہ بعد میں۔

۳۔ سیلِ غم کے نتیجے میں سدِ باب ٹوٹ گیا اور سبا کے باغ اُتر گئے۔ اس کے معاً بعد تجارتی راستوں پر دوسری اقوام کے غلبے کی وجہ سے، ان کے قبائل کا شیرازہ بکھر گیا۔

۵۔ اگر سیلِ غم کا زمانہ ۴۵۰ء تسلیم کیا جائے تو ”تفرقِ سبا“ بھی اس کے بعد ہونا چاہیے لیکن عرب (اور بالخصوص مدینہ منورہ) کی مختلف تواریخ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سبا کے مختلف قبائل ۴۵۰ء سے کہیں پہلے سا عرب میں منتشر ہو گئے تھے مشہور تاریخی واقعہ ہے کہ ان کا قبیلہ ازود یا اسد جو شرب میں آکر آباد ہو گیا تھا اس پر یہودی سردار فیطون (یا فطیون) نے بے پناہ مظالم ڈھائے۔ غسانی سردار ابو جیلہ نے ان مظالم کا انتقام لیا۔ اس واقعہ کے بعد مشہور تبع البکر یا اسد یا حسان بن کلکرب کا وژد شرب میں ہوا۔ (البکر یا اسد کا زمانہ حکومت ۴۰۰ء تا ۴۲۵ء ہے۔) اور حسان کا ۴۲۵ء تا ۴۵۵ء عرب مؤرخین نے تابعہ کے حالات غلط یا صحیح تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں لیکن کسی نے یہ نہیں لکھا کہ سیلِ غم تابعہ کے عہد میں آیا۔ اگر سیلِ غم کا زمانہ

۴۵۰ء مانا جاتے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ قبائل سبا کا شیرازہ ۴۵۰ء کے بعد منتشر ہوا۔ حالانکہ تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ سبا کے تجارتی راستوں پر بہت پہلے دوسروں کا غلبہ ہو گیا تھا اور یہی بات ان کے انتشار کا باعث ہوتی تھی۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ ان منتشر قبائل میں سے بعض نے پھر عروج حاصل کر لیا۔ یہ بھی درست ہے کہ سِلِ غَرَم کا ”تَفَرُّقِ قِبَائِل“ سے براہِ راست تعلق نہیں ہے لیکن سورۃ سبا میں جس سِلِ غَرَم کا ذکر ہے اس کے سیاق و سباق سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا تعلق سبا کے طبقہ ثانیہ سے ہے جس کا دور عروج ۱۱۵ ق م میں ختم ہو گیا۔ سدِ مارب بلاشبہ اس کے بعد بھی کام دیتا رہا اس کی مرمت کس نے کرائی، تاریخ اس کے بارے میں خاموش ہے، لیکن وہ باغ جنہیں ”جَنَّتَیْن“ کہا گیا ہے پھر معرضِ وجود میں نہ آ سکے۔ سدِ مارب تو سبائے حمیر کے عہد میں اور ان کے بعد بھی کام دیتا رہا۔ ۵۴۳ء میں یہ ایک بار پھر ٹوٹا تو ابرہہ نے اس کی مرمت کروائی۔ آخری بار یہ کب ٹوٹا، اس کے متعلق بھی مختلف روایتیں ہیں۔

۶۔ تمام مورخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سبا کے طبقہ اولیٰ (اوڑ ثانیہ) کا مسکن شہر ”مارب“ (سبا) تھا اور ”سِلِ غَرَم“ کا تعلق اسی بند سے ہے جو مارب کے متصل تعمیر کیا گیا تھا۔ سبائے حمیر کا مسکن مارب نہیں تھا اس لیے قرآن کریم کے بیان کردہ ”سِلِ غَرَم“ کا تعلق یقیناً سبائے حمیر کے زمانے سے نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ حمیر نے اپنی حکومت کو مارب تک وسعت دے لی تھی لیکن مارب کو حمیر کا مسکن نہیں کہا جاسکتا اور قرآن کہتا ہے کہ ہم نے سبا کے مسکن میں بند توڑ سیلاب بھیجا۔ مسکن سے مراد مرکزی شہر یا سبا کی قوت و شوکت

کا مرکز ہے)

جواب۔ یمن کی جو تاریخ اُس علاقے میں دستیاب ہونے والے کتبات کی مدد سے مرتب ہوتی ہے اس میں بہت سی سابق معلومات پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ قدیم ترین کتبہ جو دستیاب ہوا ہے اس کی تاریخ ۶۶۰ ق م کے مطابق پڑتی ہے۔ اُس میں ذکر کیا گیا ہے کہ اُس زمانے میں سدہ مارب تعمیر ہو رہا تھا۔ پھر ایک کتبہ شریصل بن ثعلفہ نامی بادشاہ کا ملا ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ فلاں تاریخ (مطابق ۴۴۹ء) کو سدہ مارب ٹوٹ گیا، مگر اس کی مرمت کر لی گئی۔ پھر فلاں تاریخ (مطابق ۴۵۰ء یا ۴۵۱ء) کو یہ سدہ بڑی طرح ٹوٹا جس سے بہت بڑی تباہی آئی اور کثیر آبادی دُور دُور تک منتشر ہو گئی۔ بعد میں بادشاہ نے قبائل حمیر و حضرموت سے مدد لے کر اس کی مرمت کرائی۔ اس کتبے کی تاریخ ۴۶۵ عیسوی کے مطابق پڑتی ہے۔

یہ کتبہ پہلا تاریخی وثیقہ ہے جس سے سدہ مارب کے ٹوٹنے اور وسیع پیمانے پر تباہی پھینے اور کثیر آبادی کے منتشر ہو جانے کا ثبوت ملتا ہے۔

عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ سدہ مارب کی تباہی کے باعث جو قبائل شمالی اور وسطی عرب میں پھیل گئے وہ آل جُفْنہ، غُسان، اُوس اور خُزَرج، نَحْم، تَنْوُخ، طے اور کِنْدہ وغیرہ تھے۔

حمزہ اصفہانی نے تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء میں بیان کیا ہے کہ غسانیوں کے سردار جُفْنہ بن عمر و مزیقیہ کو رومی قیصر نسطورس کے زمانے میں شامی عربوں کا فرمانروا بنایا گیا۔ اس قیصر کا اصل نام (ANASTASIUS) تھا اور اس کا زمانہ حکومت ۴۹۱ء تا ۵۱۸ء تھا۔ یہ بات بھی اِس کی تائید کرتی ہے کہ غسانیوں کا وطن سے نکلنا پانچویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہے۔

اسی طرح یمن سے نکلنے والے ایک اور قبیلے کی حکومت حیرہ میں ساسانیوں کے ماتحت

قائم ہوئی، اور اس کا زمانہ بھی پانچویں صدی ہی کا ہے۔

اس مسئلہ پر عربی زبان میں عراق کے ڈاکٹر جواد علی کی کتاب تاریخ العرب قبل الاسلام بہت مستند کتابوں میں سے ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۶ء)

بعض تفسیری اشکالات کے جوابات

سوال تفسیر القرآن (جلد چہارم) کے مطالعہ کے بعد درج ذیل باتیں وضاحت طلب رہ گئی ہیں۔ براہ کرم رہنمائی فرما کر ممنون احسان فرمائیے جزاک اللہ

۱۔ سب آیت ۱۴، ح ۲۴، صفحہ ۱۹۰۔ حضرت سلیمانؑ کا مردہ جسم حصلہ کے سہارے

اتنی مدت کھڑا رہا کہ گھٹن نے عصا کو کمزور کر دیا اور جنوں کو (اور یقیناً انسانوں کو بھی) ان کے انتقال کا علم نہ ہوا۔۔۔۔۔ یہ بات بعید از قیاس ہے۔ اور قرآن اسے کسی

معجزے کے طور پر پیش نہیں کر رہا ہے۔۔۔۔۔ کیا جنوں (اور دیگر عبادِ سلطنت)

میں اتنی عقل بھی نہ تھی کہ حضرت سلیمانؑ جو بولتے چلتے، کھاتے پیتے، مقدمات کے

فیصلے سناتے، فریادیں سنتے، احکام جاری کرتے، عبادت کرتے، حاجات سے

فارغ ہوتے تھے اتنی دیر (بلکہ مدت) سے ساکت و صامت کیوں کھڑے ہیں؟

کیا زندگی کے ثبوت کے لیے صرف کھڑا رہنا کافی ہے؟ اور پھر آپ کے اہل و

عیال؟ کیا انہیں بھی انتقال کا پتہ نہیں چلا (جو ناممکن ہے) یا انہی نے یہ ایک

ترکیب نکالی تھی؟

مفسر محترم نے جس بات کو صاف اور صریح فرمایا ہے وہ خود ایک پہلی ہے۔

۲۔ سورۃ احقاف آیت ۲۹، حاشیہ ۲۵۔ حق کی دودھی میں ایمان لے

آتے تھے لیکن انہوں نے رسول اللہ اور مسلمانوں کے دورِ مصائب میں کسی طرح کی کوئی مدد نہیں کی، نہ اس کے بعد کسی جہاد میں حصہ لیا۔ کیا سارا قرآن (اور) نواہی، جس طرح انسانوں کے لیے واجب الطاعت ہے جنوں کے لیے بھی اسی طرح اس پر عمل لازم نہیں؟ کیا صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور جہاد (بالمال و بنفس) جنوں پر بھی فرض نہیں تو استثناء کی بنیاد کیا ہے؟ اور اگر فرض ہے تو جنوں نے کب اور کیسے ان پر عمل کیا؟

(دب) اس سورہ سے پتہ چلتا ہے کہ جن اتفاقی طور پر ایمان لے آتے اور انہوں نے اپنے طور پر اپنے ساتھیوں کو اسلام کی دعوت دی..... اگر حضور انسانوں کی طرح جنوں کے لیے بھی مبعوث تھے تو آپ نے جنوں کو خود دعوت کیوں نہ دی؟ ان کی دینی تربیت کے لیے کیا اہتمام اور کیا انتظام فرمایا؟ اور ان کے لیے شرعی احکام کی نوعیت کیا ہے؟ قرآن مجید کی معاشرتی تعلیمات جنوں کے لیے بھی اسی طرح سے واجب ہیں جیسے انسانوں کے لیے یا ان کے احکام مختلف ہیں؟

۳۔ سورۃ قصص ج ۳۶ صفحہ ۳۳۷ قوی سند کے باوجود حدیث مشتبہ ہو سکتی ہے (اور ہے) تو حدیث کی صحت کا معیار کیا رہا؟ صرف عقل سلیم؟ اگرچہ چند واقعات ہی ہیں۔

۴۔ سورۃ شوریٰ آیت ۲۳ ج ۴ صفحہ ۵۰۱ مفسر محترم نے اپنی راستے محفوظ رکھی

ہے۔ ”قرنیٰ“ کے سلسلے میں واضح فیصلہ ضروری تھا۔ ایک طبقہ کی تفریق کی اصل بنیاد یہی ہے۔

۵۔ صفحہ ۲۸۹ (طبع اول)، آیت ۶۵، سورۃ الشُّعَرٰ ح ۳۶... تشبیہ دینے والے (خدا) کے لیے تو تشبیہ کے دونوں ارکان (مُشَبَّہ و مُشَبَّہ بہ) مشہود ہیں۔ رہے انسان، تو انہوں نے شیطان کے سر نہیں دیکھے تو زقوم کے شکوے تو دیکھ رکھے ہیں۔ مُشَبَّہ بہ کی مناسبت سے مُشَبَّہ کے متعلق کچھ نہ کچھ تصوّر قائم کیا جاسکتا ہے... لہذا اسے ”تخیلی تشبیہ“ قرار دینا موزوں نظر نہیں آتا..... اس سلسلے میں جو مثالیں مُفسّر محترم نے پیش کی ہیں وہ اس لیے غیر متعلق ہیں کہ ان کے بیان کرنے والے انسان ہیں جنہوں نے واقعی ان چیزوں کو نہیں دیکھ رکھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے تو شیطان اور اس کا سر دیکھ رکھا ہے۔

۶۔ درست مثال کیا ہے؟ اندھیزنگری چوٹ راج کہ چوٹ راجہ؟ (صفحہ ۱۷۴)

۷۔ ”سخت برافروختہ ہوا اور اس کے چہرے کا رنگ زرد پڑ گیا“ (ص ۱۸۳)

برافروختہ یعنی بھڑک اٹھنا، غصے میں آنا ہے یا شرمندہ یا خوف زدہ ہونا؟

جواب۔ قرآن مجید میں جو بات جس طرح لکھی گئی ہے میں نے اسی طرح اس کو بیان کر دیا ہے۔ اس پر جو سوالات آپ نے اٹھاتے ہیں ان کا جواب قرآن مجید میں موجود نہیں ہے اور میں اپنی طرف سے کوئی بات گھڑ کر قرآن مجید میں داخل نہیں کر سکتا۔

۲۔ جنوں کے ایمان لانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانوں کے درمیان کفر و ایمان کی کشمکش میں وہ شریک ہوں۔ خود ان کے اندر بھی کافر اور مومن جنوں کے درمیان کشمکش ہے اور اس میں انسان حصہ نہیں لیتے۔

دب جن اتفاقی طور پر ہی ایمان نہیں لاتے تھے۔ انسانوں میں جو انبیاء آتے ہیں ان پر ایمان لانے کے جن بھی مکلف ہیں۔ البتہ یہ تفصیل ہمیں نہیں معلوم کہ ان کے یہ شرعی احکام کیا تھے اور ان کی تربیت کا کیا انتظام تھا۔

۳۔ قوی سند کے باوجود حدیث کے متن میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے جو اس کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا کرنے والی ہو۔

۴۔ سورۃ شوریٰ آیت ۲۳ کی تشریح میں نے اپنی حد تک تو فوری وضاحت سے کر دی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس سے آپ کو اطمینان نہ ہوا ہو۔

۵۔ اگر آپ اس بات پر مطمئن ہیں کہ شیطان کے سرزق قوم جیسے ہی ہیں اور انہی سے زقوم کو تشبیہ دی گئی ہے تو آپ یہ تفسیر کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۶۔ اردو میں محاورہ کے طور پر اندھیر نگری چوٹ راجہ ہی بولا جاتا ہے۔

۷۔ رَبِّ الرَّجُلِ دُعَاةُ کا مطلب سانس پھولنا بھی ہے، اور خجالت میں مبتلا ہونا بھی۔ لیکن میں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فقرے کو ملحوظ رکھ کر ترجمہ کیا ہے کہ بندہ خدا اگر تصویر ہی بنائی ہے تو درختوں کی بنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کو تصویر کی حرمت کا حکم ناگوار ہوا تھا اور وہ مصوری پر اصرار کرنا چاہتا تھا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۶ء)

حضور کی صاحبزادیوں کی عسریں

سوال۔ تفہیم القرآن جلد ششم سورۃ الکوثر کے دیباچہ میں صفحہ ۴۹۰ پر ابن سعد

ابن عساکر کے حوالہ سے آپ نے حضرت عبداللہ بن عباس کی یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے صاحبزادے حضرت قاسم تھے، ان سے چھوٹی حضرت زینب تھیں، ان سے چھوٹے حضرت عبداللہ تھے پھر علی المرتبہ تین صاحبزادیاں اُمّ کلثومؓ، فاطمہؓ اور رقیہؓ تھیں۔ ان میں سے پہلے حضرت قاسم کا انتقال ہوا، پھر حضرت عبداللہ نے وفات پائی۔ اس پر عاص بن وائل نے کہا ”ان کی نسل ختم ہو گئی۔ اب وہ ابتر ہیں“ (یعنی ان کی جڑ کٹ گئی)۔

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ سب سے چھوٹی صاحبزادی تھیں لیکن مشہور تو یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ سب سے چھوٹی تھیں۔ نیز اس روایت کے مطابق حضرت عبداللہ آل نبیؓ میں تیسرے نمبر پر تھے لیکن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بعثت نبوت کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ اس لیے حضرت ابن عباسؓ سے منقول آل نبیؓ کی ترتیب محل نظر ہے۔ براہ کرم وضاحت فرمائیے۔

حضرت قاسم بعثت نبوت سے قبل پیدا ہوئے اور قبل ہی فوت ہو گئے۔ ان کے اسم گرامی کے ساتھ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحریر کرنے سے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

جواب۔ اس معاملہ میں بہت اختلاف ہے کہ حضورؐ کی اولاد کی پیدائش میں زمانی ترتیب کیا ہے۔ میری تحقیق کے مطابق صاحبزادیوں میں حضرت زینبؓ سب سے بڑی تھیں، کیونکہ ان کا نکاح زمانہ جاہلیت ہی میں ابوالعاص سے ہو گیا تھا اور روایات میں بیان ہوا ہے کہ وہ بعثت سے دس سال پہلے پیدا ہوئی تھیں۔ حضرت رقیہؓ میرے

نزدیک سب سے چھوٹی نہ تھیں۔ ان کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا تھا اور وہ ان کے ساتھ ہجرت کر کے حبشہ گئی تھیں۔ اس لیے لامحالہ ان کی عمر شہید بعد بعثت میں کم از کم ۱۳-۱۴ سال ہونی چاہیے۔ اور حضرت فاطمہؓ کے متعلق روایات یہ بتاتی ہیں کہ وہ اس وقت پیدا ہوئی تھیں جب حضورؐ کی عمر ۴ سال تھی۔

حضورؐ کی جو اولاد بعثت سے پہلے پیدا ہوئی اور کم سنی میں وفات پا گئی اس کے ساتھ رضی اللہ عنہ لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۶ء)

کیا قرآنی احکام کے جزیات میں تو بدل ہو سکتا ہے؟

سوال۔ میں ایک جوان سال طالب علم ہوں ۱۹۷۶ء سے جامعہ اسلامی کا ذہنی بہرہ ور اور آپ کا ایک عقیدت مند لیکن آپ کے ساتھ عقیدت ہو یا کسی کے ساتھ دشمنی، میرے پیش نظر ہمیشہ خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) کی یہ حدیث شریفہ رہتی ہے کہ محبت اور نفرت کا معیار صرف قرآن پاک اور سنت صادقہ پر رکھو۔ میں نے آپ کی کتب کا مطالعہ کیا ہے۔ میں خدا سے واحد کی بارگاہ میں بھی یہ عرض کر سکتا ہوں کہ انہوں نے مجھے اسلام کے سمجھنے، شعوری طور پر اس پر عمل کرنے اور اسلام کی خدمت کرنے اور اقامت دین کے مقدس فریضہ کو انجام دینے کا جذبہ پیدا کیا۔ ان تہدید کی کلمات کے بعد میں اُس مسئلے کی طرف آتا ہوں جس نے مجھے الجھن میں ڈال دیا ہے۔ یہ چیز واقعتاً میرے دل میں کھٹکتی ہے۔ یہ آپ کی وہ تحریر ہے جو آپ کی

کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" میں مندرج ہے۔ میرے پاس اس کتاب کا مارچ ۱۹۷۷ء کا ایڈیشن ہے۔ ڈاکٹر عبدالودود صاحب نے یہ سوال کیا ہے کہ "رسول اللہ نے دین کے احکام کی بجا آوری کے لیے جو صورتیں تجویز فرمائی ہیں کیا کسی زمانے کی مصلحتوں کے لحاظ سے ان کی جزئیات میں رد و بدل کیا جاسکتا ہے؟ کیا اسی قسم کا رد و بدل قرآن کی جزئیات میں بھی کیا جاسکتا ہے؟" اس کے جواب میں آپ نے تحریر فرمایا کہ ان میں اسی حد تک رد و بدل ہو سکتا ہے جب اور جس حد تک حکم کے الفاظ اجازت دیتے ہوں۔ اس چیز میں آپ نے قرآن پاک کو بھی شامل کر دیا ہے۔ آپ اپنی کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" کے صفحہ ۱۴۶ پر دیتے گئے سوال اور جواب کو دوبارہ پڑھیں۔ میرے خیال میں قرآن پاک کی مستند حیثیت کو مشکوک بنادیتی ہے۔ میرے خیال ناقص کے مطابق ہی نہیں، فرمان الہی کے مطابق بھی کلام پاک ایک محفوظ کتاب ہے جس کے ایک شوشہ میں بھی رد و بدل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ معاملہ اور فیصلہ سنت ثابتہ پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ حکم کے مطابق رد و بدل کیا جائے گا۔ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

- ۱۔ اس تحریر میں "قرآنی احکام کے جزئیات" سے آپ کی مراد کیا ہے؟
- ۲۔ اگر اس سے مراد کوئی آیت پاک ہے تو کیا کوئی غیر صاحبِ وحی اس میں رد و بدل کا مختار ہے؟
- ۳۔ رسول اکرم کے تشریف لے جانے کے بعد کیا قرآن پاک کے احکام میں رد و بدل ہو سکتا ہے؟

۴۔ اور کیا خود رسول اکرم قرآنی احکام کی جزئیات میں اپنی مرضی سے رد و بدل کر سکتے تھے؟

۵۔ ختم نبوت کے خلاف کیا یہ تحریر ایک ثبوت اور دلیل کا باعث نہیں بنتی ہے؟

۶۔ آپ نے جوابات بھی ہے کیا آپ اس کے سلسلے میں قرآن پاک، سنت رسول یا مسلک ائمہ اربعہ سے ثبوت دے سکتے ہیں؟

۷۔ اگر کوئی دلیل اس سلسلے میں آپ کے پاس نہیں تو کیا آپ اپنی راستے سے رجوع کرنے کے لیے تیار ہیں؟

۸۔ کیا جماعت اسلامی میں رہنے کے لیے آپ کی تحریریں سے اتفاق ضروری ہے؟

مولانا صاحب، میں اُن لوگوں میں سے نہیں ہوں جو بات کا بتنگڑ بنا کر اس کی تشہیر کرتے اور اسے کسی شخص کے خلاف نفرت و حقارت کا ذریعہ بناتے ہیں۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے حق سمجھ کر لکھا ہے میرا مطالعہ صرف آپ کی کتب تک محدود نہیں بلکہ اس مختصر عمر میں میں نے اسلاف کی مقدس تحریروں کا بھی مطالعہ کیا ہے اور یہ کتب مطالعہ کرنے اور جذبہ اسلام پیدا کرنے میں آپ کی کتب کا پورا اور ۱۰۰ فی صد حصہ ہے جس کے لیے میں اللہ تعالیٰ سے آپ کے لیے جزائے خیر کا طالب ہوں۔

جواب۔ آپ کا بہت شکریہ گزار ہوں کہ آپ نے "سنت کی اتنی حیثیت" کے ایک مقام پر پیدا ہونے والے شکوک کی طرف مجھے توجہ دلائی۔ دراصل میں نے سائل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے "رد و بدل" کے الفاظ استعمال کیے ہیں جو اس کے سوال میں درج تھے۔ یہ الفاظ بجائے خود تو ضرور شک پیدا کرنے والے ہیں، لیکن میں نے

جس عبارت میں ان کو استعمال کیا ہے، اس کو بغور پڑھا جاتے تو اس سے کوئی شک پیدا نہیں ہو سکتا۔ میری اصل عبارت یہ ہے :

”قرآنی احکام کے جزئیات ہوں یا ثابت شدہ سنت رسول کے جزئیات، دونوں کے اندر صرف اسی صورت میں اور اسی حد تک رد و بدل ہو سکتا ہے جب اور جس حد تک حکم کے الفاظ کسی رد و بدل کی گنجائش دیتے ہوں، یا کوئی دوسری نص ایسی ملتی ہو جو کسی مخصوص حالت کے لیے کسی خاص قسم کے احکام میں رد و بدل کی اجازت دیتی ہو۔ اس کے ماسوا کوئی مومن اپنے آپ کو کسی حال میں بھی خدا اور رسول کے احکام میں رد و بدل کر لینے کا مختار و مجاز تصور نہیں کر سکتا۔“

اس عبارت میں ”رد و بدل“ سے مراد آزادانہ رد و بدل نہیں ہے، بلکہ حکم کے ایک مفہوم کو چھوڑ کر دوسرا مفہوم لینا ہے جب کہ نص کے الفاظ میں دونوں مفہوموں کی گنجائش پائی جاتی ہو، یا کوئی دوسری نص ایسی ملتی ہو جو کسی مخصوص حالت کے لیے کسی خاص قسم کے احکام میں ترک و اختیار کی اجازت دیتی ہو۔

میں ان دونوں باتوں کی وضاحت کے لیے چند نظائر پیش کرتا ہوں :

دیکھیے، قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَوَصَّيْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُدُوعٍ۔ اس آیت میں قروء کے ایک مفہوم کو فقہاء کے ایک گروہ نے، اور دوسرے مفہوم کو دوسرے گروہ نے اختیار کیا، اور یہ ترک و اختیار اس بنا پر صحیح تھا کہ قروء کے لفظ میں دونوں مفہوموں کی گنجائش تھی۔

اسی طرح تنہم کے احکام بیان کرتے ہوئے قرآن مجید میں اَوَلَمْ نَسْتَوْثِنَاكَ مِنَ الْفُلْ

استعمال ہوتے تھے۔ ان کے بھی دو مفہوم ہو سکتے تھے جن میں سے ایک کو فقہاء کے ایک گروہ نے اور دوسرے مفہوم کو دوسرے گروہ نے اختیار کیا۔ یہ بھی اس بنا پر درست تھا کہ آیت کے الفاظ دونوں مفہوموں میں سے کسی ایک کو ترک کر کے دوسرے کو اختیار کرنے کی اجازت دے رہے تھے۔

اب دوسری بات کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے :

سُورۃ محمد میں اللہ تعالیٰ کا حکم تھا کہ فَاِمَّا مِّنَّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاۤءٌ۔ اس میں جنگی قیدیوں کے ساتھ برتاؤ کی بظاہر دو ہی صورتیں تجویز کی گئی تھیں۔ ایک احسان، دوسری فدیہ۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے معلوم ہوا کہ احسان بلا فدیہ رہا کر دینے کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور لونڈی غلام بنا کر حُسن سلوک کرنے کی صورت میں بھی۔ یہ نظیر موجود نہ ہوتی تو احسان کا ظاہری مفہوم صرف یہی ہو سکتا تھا کہ جنگی قیدیوں کو فدیہ کے بغیر ہی بطور احسان رہا کر دیا جائے۔

جنگِ قرظہ کے موقع پر حضور نے مدینے سے جانے والے مجاہدین کو حکم دیا تھا کہ ”عصر کی نماز نہ پڑھنا جب تک بنی قرظہ کی بستی پر نہ پہنچ جاؤ۔“ لیکن راستے میں دیر لگ گئی اور عصر کا وقت گزرنے لگا۔ اس موقع پر ایک گروہ نے نماز نہ پڑھی، اور دوسرے گروہ نے پڑھ لی۔ پہلے گروہ نے نماز کو وقت پر ادا کرنے کے قرآنی حکم اور سنت کے تاکید کی احکام کو چھوڑ کر حضور کی نص صریح پر عمل کیا جو اس خاص موقع ہی کے لیے ارشاد ہوئی تھی۔ اور دوسرے گروہ نے حضور کے ارشاد کا یہ مطلب لیا کہ ”عصر سے پہلے بنی قرظہ پہنچ جاؤ“ اب چونکہ ہم وہاں نہیں پہنچ سکے ہیں اور نماز کا وقت گزرا جا رہا ہے اس لیے ہم نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنے کے حکم عام پر عمل کریں گے۔ ان دونوں گروہوں کا معاملہ جب حضور کے سامنے

پیش کیا گیا تو آپ نے ان میں سے کسی گروہ کے عمل کو بھی غلط نہ قرار دیا، کیونکہ ہر ایک کے حق میں نص موجود تھی۔

اس توضیح کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے پیش کردہ آٹھ سوالات میں سے پہلے سات سوالات کا جواب دینے کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ رہا آپ کا آٹھواں سوال، تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ جماعت اسلامی میں شامل ہونے یا شامل رہنے کے لیے میری تحریروں سے اتفاق ہرگز ضروری نہیں ہے۔ یہ بات میں نے اسی روز کہہ دی تھی جس روز جماعت اسلامی کی تشکیل ہوتی تھی۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

قرآن کی آیات کا دیانیوں کا غلط استدلال

سوال۔ میں نے آپ کی بہت سے تحریروں کا مطالعہ کیا، لیکن مرزائی جس آیت سے استدلال کرتے ہیں اس پر آپ کا کوئی تبصرہ نہیں دیکھا۔ یہ سورۃ اعراف کی آیت ۳۵ ہے: **يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ اِمَّا يٰۤاَتِيَنَّكَ رُسُلٌ مِّنْكَ** یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ قرآن میں بنی آدم کو خطاب کر کے فرمایا جا رہا ہے کہ تم میں سے رسول آئیں گے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضور کے بعد انبیاء کی آمد کا راستہ کھلا ہے۔ قادیانیوں کے اس استدلال کا کیا جواب ہے؟ اسی طرح وہ سورۃ مومنون کی آیت ۵ اور حدیث لعاش ابراہیم بکان نبیاً سے بھی دلیل لاتے ہیں۔ ان کے جواب میں کیا کہا جاسکتا ہے؟

جواب۔ سورۃ اعراف کی آیت ۳۵ کو اس کے سیاق و سباق سے الگ کر کے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اول تو وہ اُس نتیجے کے بالکل برعکس ہے جو سلسلہ کلام میں اسے رکھ کر دیکھنے سے نکلتا ہے۔ پھر اس مضمون کی جو دوسری آیات قرآن مجید میں ہیں وہ بھی قادیانیوں کی تفسیر سے مختلف ہیں۔ مزید برآں قادیانیوں سے پہلے گذشتہ تیرہ سو برس میں کسی نے بھی مذکورہ بالا آیت کا یہ مطلب نہیں لیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ نبوت جاری رہنے کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے۔ میں ان تینوں نکات کی الگ الگ تشریح کیے دیتا ہوں تاکہ قادیانی استدلال سے دھوکا کھانے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

۱۔ سورۃ اعراف میں یہ آیت دراصل قصۃ آدم و حوا کے سلسلے میں آتی ہے جو کوع دوم کے آغاز سے رکوع چہارم کے وسط تک مسلسل بیان ہوتا ہے۔ پہلے رکوع دوم میں پورا قصہ بیان کیا گیا ہے اور اس کے بعد رکوع سوم و چہارم میں اُن نتائج پر تبصرہ کیا گیا ہے جو اس قصے سے نکلتے ہیں۔ اس سیاق و سباق کو ذہن میں رکھ کر آپ آیت ۳۵ کو پڑھیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”یا بنی آدم“ کے الفاظ سے مخاطب کر کے جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق آغازِ آفرینش کے وقت سے ہے نہ کہ نزولِ قرآن کے وقت سے۔ بالفاظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ آغازِ آفرینش ہی میں اولادِ آدم کو اس بات پر متنبہ کر دیا گیا تھا کہ تمہاری نجات اُس ہدایت کی پیروی پر موقوف ہے جو خدا کی طرف سے بھیجے جانے والے انبیاء کے ذریعہ سے آئے۔

۲۔ اس مضمون کی آیات قرآن مجید میں تین مقامات پر آتی ہیں، اور تینوں مقامات

پر قصۃ آدم و حوا کے سلسلے ہی میں اس کو وارد کیا گیا ہے۔ پہلی آیت سورۃ بقرہ میں ہے (آیت ۳۸) دوسری آیت سورۃ اعراف میں ہے (آیت ۳۵)۔ تیسری آیت سورۃ طہ میں ہے (آیت ۱۲۳)۔

ان تینوں آیتوں کا مضمون بھی باہم مشابہ ہے اور موقع و محل بھی مشابہ۔

۳۔ مفسرین قرآن دوسری آیتوں کی طرح سورۃ اعراف کی اس آیت کو بھی قصۃ آدمؑ حوالہ سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق ابوسنیار الشلمی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے یہاں حضرت آدمؑ اور ان کی ذریت کو یکجا اور ایک ہی وقت میں خطاب کیا ہے“ امام رازی اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ ”اگر خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو جائے کہ وہ خاتم الانبیاء ہیں، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ یہاں امتوں کے بارے میں اپنی سنت بیان فرما رہا ہے“ علامہ آلوسی اپنی تفسیر روح المعانی میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں ہر قوم کے ساتھ جو معاملہ پیش آیا ہے اسے حکایت بیان کیا جا رہا ہے۔ یہاں بنی آدم سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت مراد لینا مستبعد اور ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہاں جمع کا لفظ ”رسل“ استعمال ہوا ہے“ علامہ آلوسی کے ارشاد کے آخری حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہاں خطاب امت محمدیہ سے ہو تو پھر اس امت کو یہ نہیں کہا جاسکتا تھا کہ ”اگر کبھی تم میں سے رسول آئیں“ کیونکہ اس امت میں ایک سے زائد رسولوں کے آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آیت یَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْبُدُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (المؤمنون: ۵۱) کو بھی اگر اس کے سیاق و سباق سے الگ نہ کیا جائے تو اس سے وہ مطلب نہیں نکالا جاسکتا جو قادیانی حضرات نے نکالا ہے۔ یہ آیت جس سلسلہ کلام میں وارد ہوئی ہے وہ رکوع دوم سے مسلسل چلا آ رہا ہے۔ اس میں حضرت نوحؑ سے لے کر حضرت عیسیٰ بن مریمؑ تک مختلف زمانوں کے انبیاء اور ان کی قوموں کا ذکر کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ ہر جگہ اور ہر زمانے میں انبیاء علیہم السلام ایک ہی تعلیم دیتے رہے ہیں۔ ایک ہی ان سبک طریقہ رہا ہے

اور ایک ہی طرح سے ان سب پر اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہوتا رہا ہے۔ اس کے برعکس گمراہ قویٰ ہمیشہ خدا کے رستے کو چھوڑ کر غلط کاری میں مبتلا رہی ہیں۔ اس سلسلہ بیان میں یہ آیت اس معنی میں نہیں آئی کہ ”اے رسولو، جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنے والے ہو، پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو۔“ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اُن تمام رسولوں کو، جو نوح علیہ السلام کے وقت سے اب تک آئے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہی ہدایت فرمائی تھی کہ ”پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو۔“

اس آیت سے بھی مفسرین قرآن نے کبھی یہ مطلب نہیں لیا کہ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انبیاء کی آمد کا دروازہ کھولتی ہے۔ اگر کوئی مزید تحقیق و اطمینان کرنا چاہے تو مختلف تفسیروں میں اس مقام کو دیکھ سکتا ہے۔

حدیث لَوْ عَاشَ ابْنَاهُ لَكَانَ نَبِيًّا سے قادیانی حضرات جو استدلال کرتے ہیں وہ چاروجہ سے غلط ہے۔

اول یہ کہ جس روایت میں اسے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے اس کی سند ضعیف ہے اور محدثین میں سے کسی نے بھی اس کو قوی تسلیم نہیں کیا ہے۔ دوم یہ کہ نووی اور ابن عبد البر جیسے اکابر محدثین اس مضمون کو ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں۔ امام نووی اپنی کتاب ”تہذیب الاسامی واللغات“ میں لکھتے ہیں:

مَا مَارَوْی عَنْ بَعْضِ الْمُتَقَدِّمِينَ لَوْ عَاشَ ابْنُ إِهْمٍ لَكَانَ نَبِيًّا
فَبَاطِلٌ وَجَسَارَةٌ عَلَى الْكَلَامِ عَلَى الْمَغِیَّاتِ وَمَجَازِفَةٌ وَهَجُومٌ عَلَى

عظیم۔

”یہی وہ بات جو بعض متقدمین سے منقول ہے کہ ”اگر ابراہیم زندہ ہوتے

تو بنی ہوتے۔ تو وہ باطل ہے اور غیب کی باتوں پر کلام کرنے کی بے جا جرات ہے اور بے سوچے سمجھے ایک بڑی بات منہ سے نکال دینا ہے۔
اور علامہ ابن عبد البرؒ ”تمہید“ میں لکھتے ہیں،

لا ادری ما هذا فقد ولد فوج عليه السلام غير بنی ولو لم
يلد النبی الا نسباً لکان کل احد نبیاً لانهم من فوج عليه السلام -
”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا مضمون ہے۔ فوج علیہ السلام کے ہاں غیر بنی اولاد ہو
چکی ہے۔ حالانکہ اگر بنی کا بیٹا بنی ہو یا ضروری ہوتا تو آج سب بنی ہوتے۔ کیونکہ
سب کے سب فوج علیہ السلام کی اولاد ہیں۔“

سو ہم یہ کہ اکثر روایات میں اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے بعض صحابیوں کے
قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے اور وہ اس کے ساتھ یہ تصریح بھی کر دیتے ہیں کہ نبی صلی
اللہ علیہ وسلم کے بعد چونکہ کوئی نبی نہیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کے صاحبزادے کو
اٹھالیا۔ مثال کے طور پر بخاری کی روایت یہ ہے :

عن اسمعيل بن ابي خالد قال قلت لعبد الله بن ابي اوفى رأيت
ابراھیم بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال مات صغیراً ولو
قضی ان یكون بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبی عاش ابنہ
ولکن لا نبی بعدہ (بخاری، کتاب الادب، باب من سمی باسم
الانبياء)

”اسمعیل بن خالد کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن ابی اوفی (صحابی) سے پوچھا
کہ آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے کو دیکھا ہے؟ انہوں نے کہا وہ

بچپن ہی میں مر گئے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا فیصلہ یہ ہوتا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہو تو آپ کا صاحبزادہ زندہ رہتا، مگر حضور کے بعد کوئی اونبی نہیں ہے۔

اسی سے علمی سہجی روایت حضرت انس سے بھی منقول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

وَبِالْبَقِي نَكَانَ نَبِيًّا لَكِنْ لَمْ يَتَّقِ لَانَ نَبِيكَمُ آخِداً لِنَبِيَّاءِ (تفسیر روح

المعانی، جلد ۲۲، صفحہ ۳)

”اگر وہ زندہ رہتا تو نبی ہوتے، مگر وہ زندہ نہ رہے کیونکہ تمہارے نبی آخری

نبی ہیں۔“

چہارم یہ کہ اگر بالفرض صحابہ کرام کی یہ تصریحات بھی نہ ہوتیں، اور محدثین کے وہ اقوال بھی موجود نہ ہوتے جن میں اس روایت کو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حیثیت سے منقول ہوتی ہے، ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے، تب بھی وہ کسی طرح قابل قبول نہ ہوتی، کیونکہ یہ بات علم حدیث کے مسلمہ اصولوں میں سے ہے کہ اگر روایت سے کوئی ایسا مضمون نکلتا ہو جو بکثرت صحیح احادیث کے خلاف پڑتا ہو تو اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اب ایک طرف وہ کثیر التعداد صحیح اور قوی السند احادیث ہیں جن میں صاف صاف تصریح کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اور دوسری طرف یہ ایکلی روایت ہے جو باب نبوت کے کھلمے ہونے کا امکان ظاہر کرتی ہے آخر کس طرح جائز ہے کہ اس ایک روایت کے مقابلے میں اُن سب روایتوں کو ساقط کر دیا جاتے؟

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۹ء)

چند شرآنی مفردات کی توضیح

سوال - فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثَبِّتُ الْأَرْضُ.....

وَبَصَلِهَا: (البقرہ تفہیم القرآن، جلد اول، ص ۷۹-۸۰- رکوع ۶)

آپ نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

”اپنے رب سے دعا کرو کہ ہمارے لیے زمین کی پیداوار ساگ، ترکاری، گیہوں

لہسن، پیاز، دال وغیرہ پیدا کرے۔“

”ساگ“ کے بعد یہ (ء) نشان ہے پھر آپ نے ”ترکاری“ لکھا ہے۔ ”بصل“ کا

ترجمہ ”ساگ ترکاری“ ٹھیک ہے، مگر دونوں لفظوں کے درمیان یہ نشان (ء) محل غلط

ہے! آپ کے ترجمہ سے ایسا لگتا ہے کہ ”قثانھا“ کا ترجمہ آپ نے ”ترکاری“ کیا ہے

حالانکہ ”قثانھا“ ”لکڑیوں“ کو کہتے ہیں۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن نے بھی یہی ترجمہ کیا

ہے، عبداللہ یوسف علی نے بھی ”قثانھا“ کو انگریزی میں (CUCUMBERS)

لکھا ہے! ”بصل“ پیاز کو کہتے ہیں یا ”لہسن پیاز“ کو! ”لہسن“ قرآن کریم کے کس لفظ کا

ترجمہ ہے؟ پھر آپ کے ترجمہ میں ترتیب یوں ہو گئی ہے۔ ”پیاز دال وغیرہ“،

حالانکہ ”پیاز“ آخر میں آنا چاہیے تھا۔ کیا ”وغیرہ“ کا اضافہ مفسرین نے کیا ہے؟

جواب۔ آپ نے میرے ترجمے کے جن الفاظ کی طرف توجہ دلائی ہے ان کے معانی

کی تفصیل صراح (عربی سے فارسی لغت)، اور فارسی ترجمہ غتبی الارب سے درج ذیل ہے:

بَقْل: ترہ و سبزی، و يقال كل نبات اخضرت له الارض یعنی یہ لفظ ہر اُس نبات کے

لیے بولا جاتا ہے جس سے زمین سبز ہو جاتے (وصراح)۔ ترہ و سبزہ کہ از تخم بر وید نہ از بسخ

(غنتی الارب)۔ ترہ کا لفظ فارسی زبان میں ساگ اور ترکاری دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اوپر جو حوالے دیے ہیں ان میں ترہ و سبزی و او عطف کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اس لیے ساگ، ترکاری کھنا زیادہ صحیح ہے۔

قَتَادہ: خیار (صراح)۔ خیار ترہ کہ از خیار دراز باشد (یعنی لکڑی)، و خیار (یعنی کھیرا) غنتی الارب)۔ اس کا ترجمہ واقعی مجھ سے چھوٹ گیا ہے آئندہ اس کا اضافہ کر دوں گا۔

خُوم: سیر مثل ثوم، و نخود، و گندم (صراح)۔ سیر و گندم و نخود و ہر دانہ کہ از ان نان پزند و ہر گرہ سیر و پیاز (غنتی الارب) سیر کے معنی فارسی زبان میں لہسن کے ہیں۔

عَدَس: ہر سک نوع از غلہ، ہندی مسور (صراح)۔ ہر سک (غنتی الارب)

بَصَل: پیاز (صراح و غنتی الارب)۔

چونکہ زیادہ تر الفاظ جو اس آیت میں استعمال ہوتے ہیں وسیع المعنیٰ ہیں اور ہر ایک کے تمام معانی ترجمے میں نہیں دیتے جاسکتے تھے اس لیے میں نے وغیرہ کا لفظ استعمال کر کے یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ الفاظ اسی طرح کی دوسری چیزوں پر بھی حاوی ہیں۔ چونکہ میں نے ترجمہ نہیں کیا ہے بلکہ ترجمانی کی ہے اس لیے قرآنی الفاظ کے حدود میں رہتے ہوئے اس طرح کے اضافے کر دیے ہیں جو قرآنی عبارات کے منشاء کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

تفہیم القرآن کے چند مقامات پر اعتراضات

ہمارے پاس تفہیم القرآن کے بعض مقامات پر کچھ اعتراضات آتے ہیں جنہیں ہم نے

اُسی غائر نظر سے دیکھا جس کے وہ مستحق تھے۔ ذیل میں ہم ایک ایک اعتراض کو نقل کر کے اس پر بحث کریں گے:

اعتراف ۱۔ سورۃ یوسف، آیت ۳

”نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ“

”القصص“ یہاں مصدر کے طور پر استعمال نہیں ہوا ہے۔ مصدر عربی کے موصوفہ قاعدے کے مطابق نکرہ آنا چاہیے۔ ”احسن القصص“ احسن الحدیث کی نوعیت کی ترکیب ہے اور ”قصص“ یہاں بمعنی ”مقصوٰص“ استعمال ہوا ہے۔ لفظ کا یہ استعمال عربیت کے مطابق ہے۔ ”قَصَّ يَقْصُ“ مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور قرآن میں یہ ہر جگہ مفعول ہی کے طور پر استعمال ہوا ہے بنا بریں صحیح ترجمہ ہوگا:

”ہم تمہیں بہترین سرگزشت سناتے ہیں“

لسان العرب میں ”نَحْنُ نُبَيِّنُ لَكَ أَحْسَنَ الْمَبَایِیْنِ“ کا فقرہ بھی اسی ترجمہ کی تائید کرتا ہے۔ اس لیے کہ ”بیان“ کا لفظ یہاں اسم کے طور پر استعمال ہوا ہے مصدر کے طور پر استعمال نہیں ہوا۔

جواب تفہیم القرآن میں اس آیت کی ترجمانی ان الفاظ میں کی گئی ہے: ہم بہترین پیرایہ میں واقعات اور حقائق تم سے بیان کرتے ہیں۔ اگر اس آیت کا لفظی ترجمہ کیا جاتا تو عبارت یہ ہوتی کہ ”ہم تم سے بیان کرتے ہیں بہترین پیرائے میں بیان کرنا“ لیکن یہ اردو زبان کے لیے ایک نامانوس اسلوب ہوتا، اس لیے ہم نے ”قصہ بیان کرنے“ اور ”بہترین پیرائے میں بیان کرنے“ کے مفہومات کو اردو زبان کے محاورے کے مطابق ادا کیا ہے۔ اب قبل

اس کے کہ اس پر قواعدِ زبان کے لحاظ سے بحث کی جاتے، یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اکابرِ اہل علم نے اس آیت کا کیا ترجمہ کیا ہے:

شاہ ولی اللہ صاحب: ”ما قصہ خوانیم بر تو بہترین قصہ خواندن“

شاہ رفیع الدین صاحب: ”ہم بیان کرتے ہیں اُوپر تیرے بہت اچھی طرح بیان کرنا“

شاہ عبدالقادر صاحب: ”ہم بیان کرتے ہیں تیرے پاس بہترین بیان“

مولانا اشرف علی صاحب: ”ہم آپ سے ایک بڑا عمدہ قصہ بیان کرتے ہیں“

پہلے دونوں بزرگوں نے ٹھیک وہی کام کیا ہے جو آپ کے نزدیک غلط ہے، یعنی انہوں نے اقتص کو مصدر کے معنی میں لے کر ”قصہ خواندن“ اور ”بیان کرنا“ اس کا ترجمہ کیا ہے۔ البتہ دوسرے بزرگوں نے اسے اسم قرار دے کر اس کا ترجمہ ”بیان“ اور ”قصہ“ کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عربی زبان میں دونوں تعبیرات کی گنجائش ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب اور شاہ رفیع الدین صاحب کے بارے میں مشکل ہی سے کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے کی جرات کر سکتا ہے کہ وہ عربی کے معروف قاعدوں سے ناواقف تھے۔

اب قواعدِ زبان کے لحاظ سے دیکھیے۔ زعمشری کہتے ہیں کہ اقتص مصدر بھی ہو سکتا ہے اقتصا ص (قصہ بیان کرنے کے معنی میں)۔ اور فعل بمعنی مفعول بھی ہو سکتا ہے، جیسے الخبر سے مراد وہ بات ہے جس کی خبر دی گئی ہو۔ اور جاتر ہے کہ مفعول کو مصدر کے نام سے موسوم کیا جاتے جیسے مخلوق کا نام خلق۔ اب اگر اقتص کو مصدر کے معنی میں لیا جاتے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ نحن نقص عليك احسن الاقتصا ص (ہم بیان کرتے ہیں تم سے بہترین بیان کرنا)۔ اور اگر اقتص سے مخصوص (بیان کی ہوئی چیز) مراد ہو تو اس کے معنی ہوں گے نحن نقص عليك احسن ما ينقص من الاحاديث (ہم بیان کرتے ہیں تم سے وہ چیز

جو بہترین ہے اُن باتوں میں سے جو بیان کی جاتی ہیں۔

یہی بات امام رازی نے بھی کہی ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر قصص کو اقتصاں کے معنی میں مصدر مانا جائے تو لفظ احسن جس خوبی کے لیے استعمال ہوا ہے وہ حسن بیان کی طرف راجع ہوگی نہ کہ قصے کی طرف، یعنی اس کا مطلب ہوگا بہترین طریقے سے بیان کرنا، نہ کہ بہترین قصہ۔ اور اگر قصص کو مقصوٰں (ربیان) کو وہ بات، کے معنی میں لیا جائے تو یہ خوبی اُس قصے کی ہوگی جو بیان کیا گیا ہے۔

علامہ آلوسی نے قصص کو مصدر اور اقتصاں کا ہم معنی قرار دیتے ہوئے ایک نکتے کا اور اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس جملے میں اَحْسَنُ الْقَصَصِ، نَقْصٌ کا مفعول نہیں ہے بلکہ اُس کا مفعول محذوف ہے، اور وہ ہے اس سورت کا مضمون۔ اسی بنا پر ہم نے اُس محذوف مُتَدَرِّکُوْا واقعات اور حقائق کے الفاظ میں بیان کیا ہے۔

اقراء ۲۔ سورہ مومنون آیت ۶۷

مُتَكَبِّرِينَ بِهٖ سِرًا تَعْجُوْنَ۔

استکبار کے بعد ”ب“ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ لفظ یہاں استہزاء کے مفہوم پر متضمن ہے عربی میں جب ”صلہ“ لفظ کے ساتھ مناسبت نہ رکھتا ہو تو مناسب لفظ محذوف ہوتا ہے، جیسے ”فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ صَبْرٌ صَبْرٌ کے ساتھ ”ل“ کا صلہ مناسبت نہیں رکھتا، اس لیے پورا جملہ ہوگا ”فَاصْبِرْ وَاَنْتَظِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ ”خَلَا“ کے ساتھ ”ال“ مناسبت نہیں رکھتا، اس لیے تقدیر جملہ ہوگی ”اِذَا خَلَوْا وَذَهَبُوا اِلٰی“

شَیْطَانِهِمْ“ لفظ سیداً تَعَجُّوْنَ کا مفعول بھی ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو
یہ کی ضمیر محبور کو حال مانیں جب بھی کوئی قیامت نہیں ہے۔

”تَعَجُّوْنَ، (تم چھوڑتے ہو) اپنے معروف معنی میں استعمال ہوا ہے۔

ترجمہ: گھنڈ کرتے ہوئے گویا کسی افسانہ گو کو چھوڑ رہے ہو“

جواب اس بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ جس سلسلہ بیان میں یہ فقرہ آیا ہے اُسے
نگاہ میں رکھا جائے۔ پورا مضمون یہ ہے قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُثَلِّىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلٰی
اَعْقَابِكُمْ تَكْفُرُوْنَ مُسْتَكْبِرِيْنَ بِہ سیداً تَعَجُّوْنَ (آیات ۶۶-۶۷)

تفہیم القرآن میں ان آیتوں کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے:

”میری آیات سنائی جاتی تھیں تو تم رہ رسول کی آواز سنتے ہی، اُسٹے پاؤں بھاگ

نکلے تھے، اپنے گھنڈ میں اُس کو خاطر ہی میں نہ لاتے تھے، اپنی چوپالوں میں اس پر باتیں
چھانٹتے اور بکواس کرتے تھے“

دوسرے اکابر اہل علم کے ترجمے یہ ہیں:

شاہ ولی اللہ صاحب: ”ہر آئینہ خواندہ می شد آیات مبارک شاپس شاہراہ شہادتے خود باز

می گشتید تکبر کناں برآں قرآن، بافسانہ مشغول شدہ ترک می کردید“

شاہ رفیع الدین صاحب: ”تحقیق تھیں آیتیں میری کہ پڑھی جاتی تھیں اوپر تمہارے، پس

تھے تم اوپر اپنی ایڑیوں کے پھر جاتے تکبر کرتے ہوئے ساتھ اس کے، افسانہ گوئی کرتے ہوئے
بیہودہ کہتے تھے“

شاہ عبدالقادر صاحب: ”تم کو سنائی جاتی تھیں میری آیتیں تو تم ایڑیوں پر اُسٹے بھاگتے

تھے۔ اُس سے بڑائی کر کر ایک کہانی والے کو چھوڑ کر چلے گئے“

مولانا اشرف علی صاحب: میری آیتیں تم کو پڑھ پڑھ کر (رسول کی زبانی) سنائی جایا کرتی تھیں تو تم اُسے پاؤں بھلگتے تھے، تکبر کرتے ہوئے، قرآن کا مشغلہ بناتے ہوئے اس قرآن کی شان میں، یہودہ بکتے ہوئے۔

تفہیم القرآن میں مُسْتَكْبِرِينَ بہ کی ضمیر آیات سنانے والے رسول کی طرف پھیری گئی ہے، اور اُس کے ساتھ استکبار کرنے یعنی گھنڈ کرنے میں عدم اعتناء کو مقدّر مان کر اُس کا مفہوم ”خاطر میں نہ لانے“ سے ادا کیا گیا ہے۔ ستم کو عربی محاورے کے مطابق راتوں کی افسانہ گوئی اور گپ بازی کے معنی میں لیا گیا ہے جو ہر قبیلے کی چوپال میں ہوا کرتی تھی۔ اور تَهْجُوزُن کو ہڈیان اور بد گوئی کے معنی میں لیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے دونوں صاحبزادوں اور مولانا اشرف علی صاحب نے بہ کی ضمیر قرآن یا اس کے سنانے والے رسول کی طرف پھیری ہے۔ آگے کے مضمون میں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ رفیع الدین صاحب اور مولانا اشرف علی صاحب نے سامرا کا مفہوم بافسانہ مشغول شدن، افسانہ گوئی کرنے اور قرآن کا مشغلہ بنانے سے ادا کیا ہے اور صرف شاہ عبدالقادر صاحب نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ کفار قریش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سامر دکھائی دے گا۔ اقرار دیتے تھے۔ تَهْجُوزُن کو شاہ ولی اللہ صاحب اور شاہ عبدالقادر صاحب نے ترک کرنے اور چھوڑ دینے کے معنی میں، اور شاہ رفیع الدین صاحب اور مولانا اشرف علی صاحب نے یہودہ کو اس کے معنی میں لیا ہے۔ اب دیکھیے کہ اکابر مفسرین ان آیتوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔

ابن جریر کہتے ہیں کہ ستم سے مراد رات کے وقت افسانہ گوئی کرنا ہے، اور تَهْجُوزُن کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ لوگ قرآن یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے رنجی

کرتے اور آپ کو چھوڑ دیتے تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہدیان بکتے تھے۔ اس کے بعد صحابہ و تابعین کے اقوال نقل کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تَعَجُّوْنَ کا مطلب اللہ کے ذکر اور حق کو چھوڑ دینا بیان کیا ہے۔ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک سَامِرًا تَعَجُّوْنَ کی تفسیر راتوں کی افسانہ گوئی اور خلافِ حق باتوں میں انہماک ہے۔ مجاہد کہتے ہیں کہ تَعَجُّوْنَ سے مراد قرآن کے بارے میں بدگوئی ہے۔ اور ابن زید کے نزدیک یہ لفظ ہدیان کے معنی میں ہے۔

زَمْخَشَرِی مُسْتَكْبِرِیْنَ بِہ سَامِرًا تَعَجُّوْنَ کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ: (۱) ”بہ کی ضمیر کا مرجع آیاتی یعنی کتابی بھی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں قرآن سے استنباط کرنے کا مطلب یا تو یہ ہوگا کہ وہ تکبر کرتے ہوئے اس کی تکذیب کرتے ہیں، یا پھر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن سن کر ان پر غرور اور سرکشی کا دورہ پڑ جاتا ہے اور اس لحاظ سے وہ قرآن کے ساتھ استکبار کے مرتکب ہوتے ہیں۔“

(۲) بہ کا تعلق سَامِرًا سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنی راتوں کی مجلسوں میں قرآن کا ذکر کرتے ہوئے اُس پر طعن و تشنیع کرتے ہیں۔ کفارِ قریش کا معمول یہ تھا کہ وہ راتوں کو بیت اللہ کے ارد گرد مجلسیں جاکر بیٹھ جاتے تھے اور اپنا وقت زیادہ تر قرآن کے خلاف باتیں چھانٹنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پرست و شتم کرنے میں صرف کرتے تھے۔

(۳) بہ کا تعلق تَعَجُّوْنَ سے بھی ہو سکتا ہے جو اگر ہجر سے مشتق ہو تو اس کے معنی فحش گوئی کے ہیں، اور ہجر سے مشتق ہو تو اس کے معنی ہدیان بکنے کے ہیں۔“

امام رازی اور بیضاوی کی تفسیر زَمْخَشَرِی اور ابن جریر کی تفسیر کے کچھ مختلف نہیں ہیں۔

آؤسی کہتے ہیں کہ مُسْتَكْبِرِینَ یہ ہیں (ب) یا تو تعدیہ کے لیے ہے تاکہ استکبار میں
 مِنْمَّا تَلْکَذِیْب کا مفہوم شامل ہو جائے، یا سببیت کے لیے ہے، کیونکہ کفار کے اندر استکبار
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے سبب سے ظاہر ہوا تھا۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ
 ضمیر کا مرجع قرآن ہو جس پر غلط آیات دلالت کرتی ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا تعلق
 سامر اسے ہو اور معنی یہ ہوں کہ وہ اپنی راتوں کی گفتگوؤں میں قرآن کے خلاف طعن کرتے
 تھے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ تَعْبُدُونَ خَجْر سے مشتق ہے جس کے معنی چھوڑ دینے اور
 تعلق توڑ دینے کے ہیں، اور یہ حال کے طور پر یہاں لایا گیا ہے اس معنی میں کہ وہ حق کو، یا
 قرآن کو، یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑتے ہوئے ایسا کرتے ہیں۔ نیز حبر کے معنی ہدیان کے
 بھی ہیں اور اس معنی کے لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ وہ قرآن یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان
 میں ہدیان نہکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تَعْبُدُونَ خَجْر سے ہو جس کے معنی کلامِ قبیح کہیں
 اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تفسیر القرآن کی ترجمانی اور دوسرے
 مترجمین کے ترجموں میں سے کسی پر بھی وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو معترض نے کیا ہے۔

اعترض ۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۱۸۲

وَاِنَّ اللّٰهَ لَیْسَ بِظَلّٰمٍ لِّلْعَبِیْدِ

اس کا صحیح ترجمہ ہوگا ”اللہ اپنے بندوں پر ذرا بھی ظلم کرنے والا نہیں ہے“ علی

میں مبالغہ پر نفی آئے تو اس سے مقصود ”مبالغہ فی الثقی“ ہوگا۔

جواب۔ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ جب بھی مبالغہ پر نفی آئے تو وہ مبالغہ فی الثقی کے معنی میں

ہوگی ظلام کے معنی ہیں بہت بڑا ظلم کرنے والا۔ یہ لفظ جب نفی کے ساتھ بولا جاتے گا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ فلاں شخص مطلق ظلم کرنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ ہوگا کہ وہ بڑا ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ اور سنئے والا اس سے یہ نتیجہ نکالے گا کہ وہ کسی نہ کسی حد تک تضرر ظلم کر گزرتا ہے۔ اسی لیے تفہیم القرآن میں اس جملے کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے کہ ”اللہ اپنے بندوں کے لیے ظالم نہیں ہے“ اور یہی ترجمہ دوسرے مترجمین نے بھی کیا ہے شاہ ولی اللہ صاحب کا ترجمہ یہ ہے: ”خدا ستم کنندہ نیست بر بندگان“ شاہ رفیع الدین صاحب کا ترجمہ یہ ہے: ”اللہ نہیں ظلم کرنے والا واسطے بندوں کے“ شاہ عبدالقادر صاحب کا ترجمہ ہے: ”اللہ ظلم نہیں کرتا بندوں پر“ اور مولانا اشرف علی صاحب اس کا ترجمہ کہتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں“ اس طرح ظلم کی نفی سے ظلام کی نفی آپ سے آپ ہو جاتی ہے اور کسی مبالغہ فی النفی کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ ظاہر ہے کہ جو ظالم نہیں ہے وہ آخر بہت بڑا ظالم کیسے ہو جائے گا۔

اس مقام پر یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت ہی میں نہیں بلکہ دوسری متعدد آیات میں اپنے ظالم ہونے کی نفی کے بجائے ظلام ہونے کی نفی اس لیے کی ہے کہ خالق اگر اپنے بندوں کو بے قصور عذاب دے تو وہ معمولی ظالم نہیں بلکہ بہت بڑا ظالم ہوگا۔ پس یہ بات ارشاد فرما کر وہ یہ حقیقت اپنے بندوں کے ذہن نشین کرنا چاہتا ہے کہ جو خدا ان کا پیدا کرنے والا اور ان کی پرورش کرنے والا ہے وہ انہیں عذاب اُسی صورت میں دیتا ہے جب وہ طغیان و سرکشی میں حد سے گزر جاتے ہیں اور اپنے کر تو تلوں سے اپنے آپ کو عذاب کا مستحق بنالیتے ہیں۔ ورنہ خالق اور رب اپنی مخلوق کے حق میں رحیم ہی ہو سکتا ہے، ظالم ہو کر نہیں ہو سکتا۔

اقراض - سورة حج، آیت ۱۵

ثُمَّ لِيَقْطَعَ:

لِيَقْطَعَ: یہاں عزم و جزم کے ساتھ کسی معاملہ کا فیصلہ کرنے کے مفہوم میں ہے۔

(سورة نمل: ۳۲) میں ہے قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِیْ فِیْ أَمْرِیْ مَا

كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتّٰی تَشْهَدُوْا بِیْ عِنِّیْ مِمَّنْ كُنْتُ

جب تک آپ لوگ موجود ہو کر مشورہ نہ دیں۔ لہذا پورا جملہ یہ ہوگا:

اُسے چاہیے کہ ایک رستی کے ذریعے آسمان تک پہنچے پھر اپنے معاملہ کا فیصلہ کرے

پھر دیکھ لے کہ آیا اُس کی تدبیر اُس کے غم کو دور کر سکتی ہے۔

جواب یہ بات قطعاً غلط ہے کہ عربی زبان میں لفظ قطع کے معنی فیصلہ کرنے کے ہیں لغت

کی کسی کتاب سے اس کا ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا جس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس

میں قَاطِعَةً أَمْرًا کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ قطع کا لفظ امر کے ساتھ تو بے شک عربی

محاورے میں کسی معاملے کا فیصلہ کرنے کے معنی دیتا ہے، لیکن محض قطع سے یہ مفہوم ہرگز نہیں

نکلتا۔ یہ ایسی ہی تاویل ہے جیسے بعض لوگوں نے دیکھا کہ ضَرْبٌ فِی الْاَرْضِ کے معنی زمین میں

چلنے اور سفر کرنے کے ہیں تو انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ محض لفظ ضرب کے معنی بھی یہی ہیں،

اور فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ کا مطلب یہ لے لیا کہ ہم نے مٹی سے کہا اپنا عصا

لے کر چٹان پر چڑھ جا۔

سورة حج میں یہ لفظ جس آیت میں وارد ہوا ہے وہ ایک سلسلہ بیان کا حصہ ہے

جو رکوع ۲ کے آغاز سے چلا آرہا ہے۔ اس میں فرمایا گیا ہے کہ لوگوں میں سے کوئی تو

ایسا ہے جو حق و باطل کی سرحد پر رہ کر اللہ کی عبادت کرتا ہے۔ اگر اُسے فائدہ ہوا تو مطمئن ہو جاتا ہے، اور اگر کوئی آفت آگئی تو اُلٹا پھر جاتا ہے اور ایک ایک آستانے پر ہاتھ رکھنے لگتا ہے جہاں کسی کے پاس بھی نفع یا نقصان پہنچانے کے اختیارات نہیں ہیں۔ اس کے برعکس جو لوگ ایمان لاتے اور نیک عمل کرتے ہیں، اللہ ان کو ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہوں گی۔ درحقیقت یہ اختیار اللہ ہی کا ہے کہ جو کچھ چاہے کرے۔ اس کے بعد فرمایا گیا :

مَنْ كَانَ يَتَّقِ اللَّهَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِیْظُ

تفہیم القرآن میں اس کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے : جو شخص یہ گمان رکھتا ہو کہ اللہ دنیا اور آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا اُسے چاہیے کہ ایک رستی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے، پھر دیکھ لے کہ آیا اُس کی تدبیر کسی ایسی چیز کو رد کر سکتی ہے جو اس کو ناگوار ہے ؟ اس میں گمان کرنے والے شخص سے مراد وہی شخص لیا گیا ہے جو کنار پر رہ کر خدا کی عبادت کرتا ہے، اور اُسی کا یہ گمان قرار دیا گیا ہے کہ اللہ اس کی کوئی مدد نہ کرے گا۔ اس کے بعد آگے کے مضمون کا یہ مطلب خود واضح ہو جاتا ہے کہ آستانوں پر جانا تو درکنار، اگر ہو سکے تو آسمان تک پہنچ کر اُس میں شگاف ڈال کے بھی دیکھ لے، کیا خدا کی جو تقدیر اُسے ناگوار ہے اُسے وہ بدل سکتا ہے ؟

اب یہ بھی دیکھ لیجیے کہ اکابر علماء کے ترجموں میں سے کسی میں بھی ثَحْرٌ لِّقَطْعٍ کا وہ مفہوم نہیں لیا گیا ہے جو آپ لے رہے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے : پس باید کہ بیاوِز و رَسَنے بجانبِ بالا،

باز باید کہ خفہ شو پس وز نگر د آیا دور می کن دایں تدبیر او چیزے را کہ بخشم آوردہ“
 شاہ رفیع الدین صاحبؒ: پس چاہیے کہ کھینچ لے جاوے ایک رستی طرف آسمان
 کے، پھر چاہیے کہ کاٹ ڈالے، پھر دیکھے کیا لے جائے گا مگر اُس کا اُس چیز کو کہ غصے میں لاتی
 ہے اُسے۔“

شاہ عبدالقادر صاحبؒ: تو تانے ایک رستی آسمان کو، پھر کاٹ ڈالے، اب دیکھے
 کچھ گیا اُس کی تدبیر سے اُس کے جی کا غصہ۔“

مولانا اشرف علی صاحبؒ: تو اُس کو چاہیے کہ ایک رستی آسمان تک تان لے، پھر
 اُس کے ذریعہ سے آسمان پر پہنچ کر اگر ہو سکے، اس وحی کو موقوف کر دے۔ تو پھر اب غور
 کرنا چاہیے آیا اُس کی یہ تدبیر اُس کی ناگواری کی چیز کو دینی وحی کو موقوف کر سکتی ہے۔“
 مفسرین کے جو اقوال امام رازیؒ اور علامہ آلوسیؒ نے نقل کیے ہیں وہ بھی دیکھ لیجیے۔
 ۱۔ مسلمانوں میں سے ایک گروہ مشرکین کے خلاف اپنی شدتِ غیظ کی بنا پر اللہ کی
 طرف سے اپنے رسولؐ اور اپنے دین کی مدد آنے میں دیر لگتی دیکھ کر سخت بے چین ہو رہا
 تھا۔ اس پر فرمایا گیا کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اللہ اپنے رسولؐ کی مدد نہ کرے گا، وہ بڑی
 سے بڑی کوشش کر کے دیکھ لے، حتیٰ کہ آسمان تک کسی رستی کے ذریعے سے قطعِ مسافت
 کر سکتا ہو تو وہ بھی کر دیکھے، کیا اس کی یہ تدبیر خدا کی طرف سے نصرت آنے میں اُس تلخیر
 کو رفع کر سکتی ہے جس پر غیظ میں مبتلا ہے۔

۲۔ کفار یہ سمجھتے تھے کہ اللہ اپنے رسولؐ کی مدد نہ کرے گا اس لیے ان سے یہ کہا گیا کہ
 کسی رستی کے ذریعہ سے آسمان تک قطعِ مسافت کر سکتے ہو تو وہ بھی کر کے دیکھ لو، کیا تم
 رسولؐ کے لیے اللہ کی مدد آنے کو روک سکتے ہو جس پر تم جہل ٹھن رہے ہو۔

۳۔ یہ مطلب بھی اس آیت کا لیا گیا ہے کہ اگر بن پڑے تو آسمان تک پہنچ کر رسولؐ پر وحی آنے کا سلسلہ منقطع کرنے کی کوشش کر دیکھو جس کا آنا تمہیں سخت ناگوار ہے۔

۴۔ بعض مفسرین نے آسمان سے مراد مکان کی چھت لی ہے، اور آیت کا مطلب یہ لیا ہے کہ جو شخص دنیا اور آخرت میں اللہ سے مدد کی امید نہیں رکھتا اسے چاہیے کہ اپنے گھر کی چھت سے رتی ٹٹکا کر پھانسی لے لے اور دیکھے کہ کیا اس طریقے سے اس کا وہ غیظ دُور ہو سکتا ہے جو اللہ سے مدد نہ ملنے پر اسے لاحق ہے۔ اس قول کے قائلین قطع سے مراد سانس کی آمد و رفت کے راستے منقطع کر دینا لیتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مفسرین میں سے کسی نے بھی قطع سے مراد فیصلہ کرنا نہیں لیا، بلکہ سب اسے حقیقی یا مجازی طور پر کاٹنے ہی کے معنی میں لیتے ہیں۔

انقرض ۵۔ سورۃ انفال آیات ۶۷ تا ۶۹

«مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يَشِخَّرَ فِي الْأَرْضِ، يُبَيِّدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، كُولا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَكُمْ فِيهَا أَخَذْتُمْ عَذَابَ عَظِيمٍ، فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا، وَاتَّقُوا اللَّهَ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»۔

عام طور پر اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے: نبی کے لیے زبیرا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرے۔

اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ”اِشْخَانٌ فِي الْأَرْضِ“ کے الفاظ قطعی طور پر مناسب

نہیں ہیں۔ اگر یہی بات کہنا ہوتی تو ”حَتَّىٰ يَشِخَّوْهُمْ“ کے الفاظ استعمال کیے جاتے۔
 ”لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ“ کے الفاظ بھی قرآن حکیم میں بالعموم کفار کے لیے اہمال
 کی نسبت الہیہ کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور واقعہ یہی ہے کہ
 بدر میں ”اِثْمَان“ کچھ کم نہیں ہوا تھا۔

فِيْمَا اخَذْتُمْ اِسْ طَرَحَ كَے اُسلوب میں روش اختیار کرنے، طریقہ اپنانے
 کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

آیات کا پس منظر یہ ہے کہ بدر کے بعد جب فدیہ پر معاملہ ہوا تو قریش نے
 پروپیگنڈا کرنا شروع کر دیا کہ یہ تو بس دنیا کے طالب ہیں۔ یہ جنگ وجدال حق کی
 خاطر نہیں، مال غنیمت سمیٹنے کے لیے برپا کیا گیا ہے۔ قیدیوں کو پکڑا ہے تو اب
 انہیں بھی فدیہ لے کر چھوڑ رہے ہیں۔ نبوت کا تو بس ادعا ہی ہے، اصل سوال تو
 روپے کا درپیش ہے جس کے لیے جتھہ بندی کی گئی ہے۔ اس پروپیگنڈا کی تردید
 میں ارشاد ہوا:

یہ نبی کا مقام نہیں ہے کہ اُس کے پاس قیدی ہوں یہاں تک کہ وہ اس
 کے لیے زمین میں خونریزی کرے۔ (اُسے قریش لکے) یہ تم ہو جو دنیا کے طالب
 ہو، اللہ تو بس آخرت کو چاہتا ہے، اور اللہ عزیز و حکیم ہے۔ اگر اللہ کے ہاں پہلے
 ہی تمہارے لیے (اہمال کا) نوشتہ نہ ہوتا تو جو روش تم نے اختیار کی تھی،
 اُس کی پاداش میں تمہیں عذابِ عظیم آ لیتا۔

جواب۔ سب سے پہلے تو وہ پس منظر ہی غلط ہے جسے بنیاد بنا کر ان آیات کا نیا ترجمہ تجویز کیا
 گیا ہے۔ اس امر کا قطعاً کوئی ثبوت حدیث یا تاریخ کی روایات میں موجود نہیں ہے کہ

قیدیوں کا فدیہ لینے پر کفار قریش نے اُس طرح کا کوئی پروپگنڈا کیا تھا جو معترض نے بیان کیا ہے
 اور اس کے جواب میں یہ آیات نازل ہوئیں۔ یہ محض ایک خود ساختہ مفروضہ ہے اور آیات
 قرآنی کی تفسیر ایسے مفروضات کی بنا پر کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ اصل پس منظر یہ ہے کہ
 سورۃ محمد، آیت ۴ میں جنگی قیدیوں سے فدیہ لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی گئی
 تھی کہ کفار سے جب لڑائی ہو تو پہلے اُن کی گردنیں مار مار کر انہیں اچھی طرح کچل دیا جائے پھر
 قیدی پکڑے جائیں۔ اس کے بعد مسلمانوں کو اختیار دیا گیا تھا کہ خواہ ان کے ساتھ احسان
 کریں یا فدیہ لے لیں۔ اس آیت کے ابتدائی الفاظ فَاِذَا الْغَبِيْثُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا جب
 کافروں سے تمہاری ٹبھیڑ ہو اس بات کو خود ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ فرمان الہی اس وقت
 نازل ہوا تھا جب کفار سے ابھی لڑائی کی فوجیت نہیں آتی تھی۔ اس لیے اس کے حکم کا
 اطلاق سب سے پہلے جنگ بدر پر ہوا۔ جنگ بدر میں بلاشبہ مجاہدین اسلام نے حمایت حق
 میں جان لڑا کہ کفار قریش کی تین گنا بڑی قوت کو شکست دے دی تھی، لیکن اشخان کی شرط
 پوری کیے بغیر وہ قیدی پکڑنے میں لگ گئے۔ یہ بات حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ
 نے اُسی وقت حضور سے عرض کر دی تھی جب وہ حضور کے ساتھ ایک بلند جگہ سے معرکہ
 کو دیکھ رہے تھے۔ مجاہدین کو مال غنیمت حاصل کرنے اور قیدی پکڑنے میں مشغول دیکھ کر
 اُن کے چہرے پر ناگواری کے اثرات ملاحظہ فرما کر حضور نے ان سے پوچھا اے سعد
 معلوم ہوتا ہے کہ یہ کاروائی تمہیں پسند نہیں آرہی ہے؟ انہوں نے عرض کیا جی ہاں
 یا رسول اللہ، یہ پہلا موقع ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے اہل شرک کو شکست دلوائی ہے
 اس وقت انہیں قیدی بنانے سے بہتر یہ ہوتا کہ انہیں خوب کچل ڈالا جاتا دینی
 افراتفری میں بھاگتے ہوئے کافروں کو زیادہ سے زیادہ قتل کر کے اُن کی طاقت توڑ

ڈالی جاتی،۔ اسی بات کی تصدیق اللہ تعالیٰ نے سورۃ انفال کی ان آیتوں میں فرمادی۔
اب دیکھیے کہ تفہیم القرآن میں اس کی ترجمانی کس طرح کی گئی ہے اور دوسرے
جلیل القدر مترجمین نے ان کا کیا ترجمہ کیا ہے۔

تفہیم القرآن: کسی نبی کے لیے یہ زیریا نہیں ہے کہ اُس کے پاس قیدی ہوں جب
تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔ تم لوگ دنیا کے فائدے چاہتے ہو، حالانکہ
اللہ کے پیش نظر آخرت ہے، اور اللہ غالب اور حکیم ہے۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ نکھا
جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے
مال حاصل کیا ہے اُسے کھاؤ کہ وہ حلال و طیب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو یقیناً
اللہ درگزر کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔“

شاہ ولی اللہ صاحب: سزاوارتہ بود پشیمبر اکہ بدست دے اسیران باشند تا آنکہ
قتل بسیار بود آورد و زمین می خواہید مال دنیا را و خدای خدا بد مصیبت آخرت را،
و خدا غالب با حکمت است۔ اگر نبودے حکم خدا پیشے گرفتہ می رسید بشمار آنچه گرفتید
عذاب بزرگ پس بخورید آنچه غنیمت گرفتید حلال و پاکیزہ۔ و تبرید از خدا، ہر آئینہ خدا
آمر زندہ مہربان است۔“

شاہ رفیع الدین صاحب: نہ تھا لائق واسطے نبی کے یہ کہ ہوویں واسطے اس کے
بندی مان، یہاں تک کہ خوزیزی کو سے بیچ زمین کے۔ ارادہ کرتے ہو تم اسباب دنیا کا اور
اللہ ارادہ کرتا ہے آخرت کا، اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔ اگر نہ ہوتا نکھا ہوا اللہ
کی طرف سے کہ پہلے گزرا، البتہ لگتا تم کو بیچ اُس چیز کے کہ لیا تھا تم نے عذاب بڑا پس کھاؤ
اُس چیز سے کہ غنیمت لیا ہے تم نے حلال پاکیزہ، اور ڈرو اللہ سے، تحقیق اللہ بخشنے والا

مہربان ہے۔“

شاہ عبدالقادر صاحبؒ: کیا چاہیے نبی کو یہ کہ اس کے یہاں قیدی آویں جب تک خون کرے ملک میں؛ تم چاہتے ہو جنس دنیا کی اور اللہ چاہتا ہے آخرت، اور اللہ زور آور ہے حکمت والا۔ اگر نہ ہوتی ایک بات کہ لکھ چکا آگے، تو تم کو اپڑتا اس لینے میں بڑا عذاب کھاؤ جو غنیمت لاؤ حلال ستھری، اور ڈرتے رہو اللہ سے، اللہ ہے بخشنے والا مہربان۔“

مولانا اشرف علی صاحبؒ: نبی کی شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں بلکہ قتل کر دیئے جائیں، جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح دُکھار کی (خونریزی نہ کر لیں) تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت کی صلحت کو چاہتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ بڑے زبردست بڑی حکمت والے ہیں۔ اگر خدا تعالیٰ کا ایک نوشتہ مقدر نہ ہو چکا ہوتا تو جو امر تم نے اختیار کیا ہے اس کے بارے میں تم پر کوئی بڑی سزا واقع ہوتی۔ سو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، بیشک اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والے بڑے رحمت والے ہیں۔“

دیکھیے تفہیم القرآن ہی میں نہیں، باقی سب مستند ترجموں میں بھی اُس نقطہ نظر کا شاہدہ تک نہیں پایا جاتا جو آپ نے ان آیات کے مفہوم میں اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد مفسرین کے اقوال بھی ملاحظہ کر لیجئے۔

ابن جریر، حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ، یعنی جب تک وہ زمین میں مُشرکین کو خوب قتل کرے اور ان کو زور مغلوب کرے۔ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ... یعنی اُسے اہل بدر، اگر لوح محفوظ میں اللہ کی طرف سے تمہارے لیے فیصلہ پہلے بکھا ہوا نہ ہوتا کہ اللہ تمہارے لیے غنیمت حلال کرنے والا ہے.... تو جو غنیمت اور فدیہ تم نے لیا ہے اس پر تمہیں ایک عذاب عظیم آلیتا۔

زمنہ کشی : امتحان کے معنی ہیں کثرتِ قتل اور اس میں مبالغہ مطلب یہ ہے کہ اہل کفر میں خوب قتل جاری کر کے کفر کو ذلیل و ضعیف اور اسلام کو استیلا و وقہر سے غالب اور طاقت ور کر لیا جاتے۔ اس کے بعد قیدی پکڑے جاتے۔

امام مازنی: اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ زمین میں خونریزی نہ کر لے، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیدی بنانا مشروع تو تھا مگر اس شرط کے ساتھ کہ پہلے زمین میں (اشخان ہولے۔ اور اشخان سے مراد قتل اور تحریف شدید ہے۔۔۔۔۔ اور یہ بات سورہ محمد میں) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے متوکد ہو جاتی ہے کہ حَتَّىٰ اِذَا اَخْنَسْتُمْ مَوَهِمَ فِشْدُو الْوَثَاقَ فَاِمَامَنَا بَعْدُو اِمَا فِدَاہُ (یہاں تک کہ جب تم ان کو خوب کچل لو تو پھر قیدیوں کو باندھنا شروع کرو اور اس کے بعد یا تو احسان کرو یا فدیہ لے لو)۔

بُیِّنَاوِی: لَوْلَا کِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ، یعنی اگر اللہ کی طرف سے لوح محفوظ میں پہلے ہی حکم ثبت نہ ہو چکا ہوتا.... لَمْ تَشْکُرْ، یعنی تم کو آیتاً فیہَا اخَذْتُمْ، یعنی اُس فدیے کی پاداش میں جو تم نے لیا۔

آٹوسی: شخانت کے اصل معنی اجسام میں گارٹھے اور دیز ہونے کے ہیں۔ پھر استعارے کے طور پر یہ لفظ قتل و جراثیم میں مبالغہ کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی حرکت سے روک دیتا ہے اور مقتول و مجروح کو اُس گارٹھی چیز کی طرح کر دیتا ہے جو بہتی نہیں ہے۔ کَسْکَم، یعنی تمہیں لگتا یا پہنچتا (عذاب)۔ فِيمَا اخَذْتُمُ بِعِیْ اُس چیز کی وجہ سے جو تم نے لی یا جو تم نے خدیہ میں حاصل کی۔

احکام القرآن للبخاری: مَا كَانَ لِنَبِيِّ... حَتَّى يُشْخِنَ فِي الْأَرْضِ... اس کا ظاہر

مقتضیٰ یہ ہے کہ غنائم اور قیدی اٹخان کے بعد مباح ہیں۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت (یعنی سورہ محمد والی آیت) میں فرمایا ہے فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ رَجَبِ کفار سے تمہاری مدبھیڑ ہو تو گردنیں مارو یہاں تک کہ جب تم انہیں خوب کچل لو تو قیدیوں کو باندھ لو۔ اس وقت پہلا فرض قتل تھا، یہاں تک کہ مشرکین خوب کچل ڈالے جائیں۔ اس کے بعد فدیہ لینا مباح تھا، اور اٹخان سے پہلے فدیہ لینا جائز نہ تھا۔ آگے چل کر امام جصاص صحیح سند کے ساتھ حضرت عمر کا قول نقل کرتے ہیں کہ فِيمَا أَخَذْتُمُوهُمْ مَرَادُ فِدْيَةٍ لِّمَا هُوَ۔

یہ اُن لوگوں کی تفسیریں ہیں جو عریضیت کے بھی امام تھے اور آیات قرآنی کے معنی و مفہوم کو سمجھنے میں بھی ممتاز تھے۔ ان سب نے اٹخان فی الارض کے وہی معنی بیان کیے ہیں جو آپ کے نزدیک مناسب نہیں ہیں۔ لَوْلَا كِتَابُ مِنَ اللَّهِ كَوْنِ إِبْهَالِ كَيْفَ مَعْنَى فِيهِمْ لِيَا هُوَ جَوَابُ كَيْفَ خِيَالِ فِي كَفَارِ كَيْفَ لَيْسَتْ إِلَهِيَّةٌ هِيَ كَيْفَ نَبِيٍّ قَرِشِ كَيْفَ اُسْ پَرِوِیْگِنْدُے کی طرف اشارہ تک نہیں کیا ہے جس کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ یہ آیات اُس کے جواب میں نازل ہوتی تھیں کسی کے نزدیک بھی پہلی آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اٹخان فی الارض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شایان شان نہ تھا۔ اور کسی نے بھی تَوَيْدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا سے لے کر عَذَابٌ عَظِيمٌ تک سارے مضمون کا مخاطب کفار قریش کو نہیں قرار دیا۔ پھر آخر آپ کے پاس اس بات کا کیا جواب ہے کہ عَذَابٌ عَظِيمٌ کے بعد فوراً ہی فَكُلُوا مِنَّا غِنِمَتُنَا جوارِ شاد ہو رہا ہے وہ اُس معنی کے لحاظ سے جو آپ بیان کر رہے ہیں مضمون سابق کے ساتھ کیا مناسبت رکھتا ہے؟

اعراض۔ سورۃ زخرف آیت ۶۱

”سورۃ الزخرف آیت ۶۱ کسی طرح بھی اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے، اس لیے

کہ اتباع کا لفظ انبیاء علیہم السلام کی پیروی ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ آیت کا

صحیح ترجمہ ہوگا: ”اے نبی! ان سے کہو وہ (حضرت عیسیٰ) تو قیامت کی نشانی ہے،

پس اس میں شک نہ کرو اور میری اتباع کرو، یہ سیدھا راستہ ہے۔“

جواب اس آیت کی تفسیر میں مترجمین و مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ کسی نے پوری آیت

کو اللہ تعالیٰ کا قول قرار دیا ہے، اور کسی نے ”اس میں شک نہ کرو“ تک اللہ تعالیٰ کا قول اور

”میرا اتباع کرو“ سے آخر تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قرار دیا ہے۔ پہلے مختلف

تراجم ملاحظہ فرمائیے:

تفہیم القرآن: ”اور وہ دراصل قیامت کی ایک نشانی ہے، پس تم اس میں شک نہ

کرو اور میری بات مان لو، یہی سیدھا راستہ ہے۔“ اس کی مفصل تشریح تفہیم القرآن، جلد

چہارم، صفحات ۵۴۷-۵۴۸ میں کی گئی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب: ”وہ آئینہ عیسیٰ نشانہ است قیامت را، پس شبہ کنید و قیامت

وگویا محمد صلی اللہ علیہ وسلم، پیروی من کنید، اس است راہ راست۔“

شاہ رفیع الدین صاحب: ”اور تحقیق وہ البتہ علامت قیامت کی ہے، پس شک

مت لاؤ ساتھ اس کے اور پیروی کرو میری، یہ ایک سیدھی راہ ہے۔“

شاہ عبد القادر صاحب: ”اور وہ نشان ہے اُس گھڑی کا، سو اس میں دھوکا نہ کرو

اور میرا کہا مانو، یہ ایک سیدھی راہ ہے۔“

مولانا اشرف علی صاحبؒ: ”اور وہ (یعنی عیسیٰ) قیامت کے یقین کا ذریعہ ہیں، تو تم لوگ اس کی صحت میں شک مت کرو اور تم لوگ میرا اتباع کرو، یہ سیدھا راستہ ہے۔“

ان میں صرف شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تصریح کی ہے کہ ”پیروی من کنید این است راہ راست“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے آپؐ نے فرمایا۔ اس کے بعد اب مفسرین کے اقوال ملاحظہ ہوں۔

ابن جریر کہتے ہیں ”وَاتَّبِعُونِ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میری اطاعت کرو، جس بات کا میں حکم دوں اس پر عمل کرو اور جس چیز سے میں روک دوں اس سے رک جاؤ۔ یہی بات زمر مخشری نے کہی ہے کہ ”وَاتَّبِعُونِ“ کا مطلب ہے میری پیروی کرو، یعنی میری ہدایت اور میری شرع اور میرے رسول کی پیروی کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات کہنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہی تفسیر امام رازی، قاضی بیضاوی اور علامہ آلوسی نے کی ہے۔ ان سب کے پہلے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ میری ہدایت اور میری شرع اور میرے رسول کی پیروی کرو۔ اور دوسرے معنی ”ان الفاظ کے ساتھ بیان کیے ہیں“ اور کہا گیا ہے کہ یہ بات کہنے کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا تھا لہذا یہ دعویٰ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اتباع کا لفظ انبیاء علیہم السلام کی پیروی ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور یہ کسی طرح بھی اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے۔

۷۔ الزُّخْرُف، آیات ۸۵ تا ۸۹

اعتدال من سورة الزُّخْرُف ہی میں ”وَقِيلَ“ کا عطف شہد بِالْحَقِّ پر ہے۔ آیات کا مفہوم ہے:

”اُس کو چھوڑ کر یہ لوگ جنہیں پکارتے ہیں وہ کسی شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے، الایہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے۔ ان سے پوچھ دیکھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا تو یہ خود کہیں گے اللہ نے، پھر کہاں سے اُلٹ جاتے ہیں؟ ہاں جو شہادت دے اپنے اس قول سے کہ اے رب، یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے۔ اچھا، اے نبی ان سے درگزر کرو اور کہہ دو کہ سلام ہے تمہیں عنقریب یہ جان لیں گے۔“

جواب۔ یہ ایک پیچیدہ بحث ہے جس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پورا سلسلہ کلام نگاہ میں رہے۔ آیت ۶۵ تا ۶۹ تک کی عبارت یہ ہے:

وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ
عِلْمُ السَّاعَةِ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ
الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ وَلٰٓئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ
خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ فَاَنْىٰى يُؤْفَكُوْنَ وَقِيلَ لِيُوْبِّ اِنْ هُوَ اَعْرِضُ عَنْكُمْ لَا
يُؤْمِنُوْنَ۔ فَاصْفَعْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ۔

تفہیم القرآن میں ان آیات کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے: بہت بالا و برتر ہے وہ جس کے قبضے میں زمین اور آسمانوں اور ہر اُس چیز کی بادشاہی ہے جو زمین و آسمان کے درمیان

پائی جاتی ہے۔ اور وہی قیامت کی گھڑی کا علم رکھتا ہے، اور اُسی کی طرف تم سب پٹکتے جانے والے ہو۔ اس کو چھوڑ کر یہ لوگ جنہیں پکارتے ہیں وہ کسی شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے، الا یہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے۔ اور اگر تم ان سے پوچھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا ہے تو یہ خود کہیں گے کہ اللہ نے پھر کہاں سے یہ دھوکا کھا رہے ہیں، قسم ہے رسول کے اس قول کی کہ اے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے۔ اچھا، اے نبیؐ، ان سے درگزر کرو اور کہہ دو کہ سلام ہے تمہیں، غصہ تیرا انہیں معلوم ہو جائے گا۔“

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے: ”بسیار بابرکت است آنکہ اور بادشاہی آسمانہا وزمین و آنچه در میان ہر دو است۔ و نزدیک است علم قیامت و بسوئے فرج و جمع کردہ شویہ و نمی تواند آنکہ کفار پرستش می کنند بخیر خدا شفاعت کردن، لیکن کہے کہ گواہی راست دادہ باشد وایشان می دانند۔ و اگر سوال کنی از ایشان کہ کدام کس بیا فرید ایشان را البتہ گویند خدا آفریدہ است۔ پس از کجا برگردانیدہ می شوند۔ و بسا دعائے پیغمبر کہ اے پروردگار من ہر آئینہ ایشان گروہ ہے ہستند کہ ایمان نمی آورند۔ فرمودیم اعراض کن از ایشان و بگو سلام و دلخ، پس خواهند دانست۔“

شاہ رفیع الدین صاحبؒ ان آیات کا ترجمہ یہ کرتے ہیں: ”اور بہت برکت والا ہے وہ جو واسطے اُس کے ہے بادشاہی آسمانوں کی اور زمین کی اور جو کچھ درمیان اُن کے ہے۔ اور نزدیک اُس کے ہے علم قیامت کا، اور طرف اُس کے پھرے جاؤ گے۔ اور نہیں اختیار رکھتے وہ لوگ کہ پکارتے ہیں سوائے اُس کے شفاعت کرنا، مگر جو شخص گواہی دے ساتھ حق کے اور وہ جانتے ہیں۔ اور اگر پوچھے تو اُن سے کس نے پیدا کیا اُن کو، البتہ کہیں گے اللہ نے۔ پس کہاں سے پھرے جاتے ہیں۔ اور بہت کہا کرتا ہے پیغمبر اے رب میرے تحقیق یہ قوم

ہیں کہ نہیں ایمان لاتے پس منہ پھیر لے ان سے اور کہہ سلاتی مانگتے ہیں شہر تمہارے سے پس
البتہ جان لیویں گے۔“

شاہ عبدالقادر صاحبؒ کا ترجمہ: ”اور بڑی برکت ہے اُس کی جس کا راج ہے آسمانوں
میں اور زمین میں اور جو اُن کے پیچھے ہے۔ اور اُسی کے پاس ہے خبر قیامت کی اور اُسی تک پھیرے
جاؤ گے۔ اور اختیار نہیں رکھتے جن کو یہ پکارتے ہیں سفارش کا، مگر جس نے گواہی دی تھی اور اُن کو
خبر تھی۔ اور اگر تو ان سے پوچھے کہ ان کو کس نے بنایا تو کہیں گے اللہ نے، پھر کہاں سے اُلٹ جاتے
ہیں، قسم ہے رسول کے اس کہنے کی کہ اے رب یہ لوگ ہیں کہ یقین نہیں لاتے سو تو مڑاؤ ان کی
طرف سے اور کہہ سلام ہے۔ اب آخر کو معلوم کر لیں گے۔“

مولانا اشرف علی صاحبؒ کا ترجمہ: ”اور وہ ذات بڑی عالی شان ہے جس کے لیے آسمانوں
ذمین کی اور جو مخلوق اُن کے درمیان میں ہے اُس کی سلطنت ثابت ہے۔ اور اُس کو قیامت کی
دبھی (خبر) ہے، اور تم سب اُسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔ اور خدا کے سوا جن معبودوں کو یہ لوگ
پکارتے ہیں وہ سفارش (تک) کا اختیار نہیں رکھیں گے، ہاں جن لوگوں نے حق بات یعنی
کلمہ ایمان کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی کیا کرتے تھے۔ اور اگر آپ ان سے پوچھیں کہ ان کو کس
نے پیدا کیا تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے۔ سو یہ لوگ کہہ اُلٹے چلے جاتے ہیں۔ اور اس کو رسول
کے اس کہنے کی بھی خبر ہے کہ اے میرے رب یہ ایسے لوگ ہیں کہ ایمان نہیں لاتے۔ تو آپ
ان سے بے رُخ رہیے اور یوں کہہ دیجیے کہ تم کو سلام کرتا ہوں۔ سو ان کو ابھی معلوم ہو
جائے گا۔“

ان تراجم میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے وقیلہ کا
عطف قریب کے فقرے سے مانا ہے۔ اس طرح شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ترجمے کا سلسلہ متواتر

یوں بنتا ہے؟ واگر سوال کئی ازایشاں پس از کجا برگردانیده می شوند؟ و بسا و علمائے پیغمبر
 اور شاہ رفیع الدین صاحب کے ترجمے کا سلسلہ عبارت یوں بنتا ہے: ”اور اگر پوچھے
 تو ان سے پس کہاں سے پھرے جاتے ہیں؟ اور بہت کہا کرتا ہے پیغمبر“
 مولانا اشرف علی صاحب نے وَقِيلَہ کو وَعِنْدَہَا عَلَّمَ السَّاعَةَ پر معطوف قرار دیا ہے اور ان
 کے ترجمے کا سلسلہ عبارت یہ بنتا ہے: ”اور اس کو قیامت کی دہی، خبر ہے اور اس کو رسول کے
 اس کہنے کی بھی خبر ہے کہ اے میرے رب“ معترض صاحب کہتے ہیں کہ وَقِيلَہ کا عطف
 شَہِدَ بِالْحَقِّ پر ہے، اور قِيلَہ کی ضمیر رسول کے بجائے اُس شخص کی طرف پھرتی ہے جو علم کی بنا
 پر حق کی شہادت دے۔ اس تجویز کے مطابق سلسلہ عبارت یہ قرار پاتا ہے ”وہ کسی شفاعت کا
 اختیار نہیں رکھتے الا یہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے اپنے اس قول سے کہ اے میرے
 رب“ شاہ عبدالقادر صاحب نے شاہ ولی اللہ صاحب اور شاہ رفیع الدین صاحب
 کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قِيلَہ کی ضمیر کا مرجع ٹھہرایا ہے، مگر انہوں نے سیاق و سباق
 کو مسلسل مانتے ہوئے وَقِيلَہ کو قسم قرار دیا ہے اور یہی طریقہ تفہیم القرآن کی ترجمانی میں بھی
 اختیار کیا گیا ہے۔ اس سے آیت ۸۸ کا مطلب آیات ۸۶، ۸۷ کے ساتھ مل کر یہ نکلتا ہے
 کہ ”قسم ہے رسول کے اس قول کی کہ اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے،
 کیسی عجیب ہے ان لوگوں کی فریب خوردگی کہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا اور ان کے معبودوں
 کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور پھر بھی خالق کو چھوڑ کر مخلوق کی عبادت پر اصرار کیے جاتے ہیں“
 مفسرین نے بھی ان اختلافات کا اسی طرح ذکر کیا ہے:

ابن جریر وَقِيلَہ کا عطف وَعِنْدَہَا عَلَّمَ السَّاعَةَ پر قرار دیتے ہیں اور معنی یہ کرتے ہیں کہ
 اللہ تعالیٰ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے اور رسول کے اُس قول کا علم بھی جو اپنے رب کے اپنی

قوم کی تکذیب اور عدم ایمان کی شکایت کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں۔ پھر ابن جریر قتادہ کی یہ رائے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ سے مراد تمہارے نبی کا قول ہے جو وہ اپنے رب سے شکایت کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔

زعمشہری مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد زیادہ قوی اور موقع محل کے لحاظ سے زیادہ مناسب یہ سمجھتے ہیں کہ وقیلہ حرف قسم کے مضمرا اور اس کے حذف پر مبنی ہو، اور یہ قول جواب قسم کے طور پر ہو کہ اِنَّ هٰؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يَتُوبُونَ۔ گویا بات یوں ہوتی کہ میں قسم کھاتا ہوں رسول کے اس قول کی کہ اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان نہیں لاتے۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ وقیلہ کی ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہوتی ہے، اور آپ کے قول کی قسم کھانا اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کے مرتبہ کی بندی اور آپ کی دعاء و التجار کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے ہے۔

امام رازی، انش اور قرار اور زجاج کا قول نقل کرتے ہیں کہ وقیلہ معطوفۃ الساعۃ پر یعنی اللہ کے پاس قیامت کا علم ہے اور رسول کے اس قول کا علم بھی کہ یٰبَیْتُ۔۔۔۔۔

علامہ آلوسی وقیلہ کا عطف الساعۃ پر قرار دے کر وہی بات کہتے ہیں جو امام رازی نے نقل کی ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ میرے پاس رسول کے اس قول کا بھی علم ہے، کفار کے لیے دھمکی ہے یعنی مراد یہ ہے کہ بادشاہ کائنات اپنے سرکش بندوں سے کہہ رہا ہے کہ میں تمہارے کرتوتوں سے خوب واقف ہوں جس کی بنا پر میرے رسول نے تمہاری یہ شکایت مجھ سے کی ہے۔ دوسرا قول انہوں نے وہی بیان کیا ہے جو اوپر زعمشہری سے نقل کیا گیا ہے۔ اور تیسرا قول انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ وقیلہ میں واو قسم کا واو ہے، اور جواب قسم محذوف ہے، یعنی یہ بات اُس میں مقتدر ہے کہ ہم اپنے رسول کی مدد کریں گے یا

کفار کے ساتھ جو معاملہ چاہیں گے کریں گے۔

بہر حال یہ بات ہماری نظر سے کسی تفسیر میں نہیں گزری کہ وَفْقِیْدِهِ کَا عَطْفِ الْاَمْنِ شَہِدَ بِالْحَقِّ وَهُوَ یُعْلَمُونَ اِلَّا یہ کہ کوئی شخص علم کی بنا پر حق کی شہادت دے، پر ہے۔ کوئی مُفسر جو قرآن کا فہم رکھتا ہو یہ بات کہہ بھی نہیں سکتا تھا، کیونکہ اُس فقرے پر معطوف قرار دے کر یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ ”ہاں، جو شہادت دے کہ اُسے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے“ اس لیے کہ آیت ۸۶ میں معبودانِ باطل کے لیے شفاعت کے اختیار کی نفی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ”اِلَّا یہ کہ کوئی شخص علم کی بنا پر حق کی شہادت دے“ روزِ حشر سے تعلق رکھتا ہے اور اُس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے لوگ اُس روز شفاعت کے مجاز ہو سکیں گے۔ اس کے برعکس آیت ۸۸ میں یہ بات کہ ”اُسے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے“ اسی دنیا سے تعلق رکھتی ہے۔ ان دونوں فقروں میں آخر کیا مناسبت ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شفاعت کا مجاز وہ شخص ہو سکتا ہے جو آخرت میں علم کی بنا پر حق کی شہادت دے اور دنیا میں اپنے اس قول سے شہادت دے کہ اُسے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے؟

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۷ء)

(۱) کیا معاشی وجوہ سے منع حمل صحیح ہے؟

(۲) کیا حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت موجود انسان جیسی نہ تھی؟

سوال: عرض یہ ہے کہ میں اپنے ایک عزیز کے دو اعتراضات کا جواب تسلی بخش طور پر

نہ دے سکا۔ ازراہ کرم رہنمائی فرمائیں۔ اعتراضات یہ ہیں:

۱۔ مولانا نے قرآن مجید کی آیت: وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ

نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ طَرِيقَاتٍ قَتَلْتُمُوهُمْ كَانَ خَطَا كَبِيرًا (سُورۃ اِسْرَآءِل: ۳۱)

کی تفسیر میں انصاف سے کام نہیں لیا اور اس آیت کی تفسیر میں اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لحاظ سے مفہوم نکالا ہے۔ کیونکہ آیت میں قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور قتل اُسی کو کیا جاسکتا ہے جس میں جان ہو، جب کہ جان اس جرثومے میں اُسی وقت پڑتی ہے جب رحم مادر میں دو مخالفت جرثوموں کا ملاپ واقعہ ہوتا ہے اور ایک جاندار شے وجود میں آتی ہے۔ چونکہ افزائش نسل کو روکنے کے طریقے عام طور پر مذکورہ ملاپ سے پہلے ہی عمل میں آجاتے ہیں لہذا اس چیز کا قتل کیا معنی جس کا وجود یا جان ہی نہ ہو۔

۲۔ ڈارون کے نظریہ ارتقاء کے مخالفین نے اس نظریہ کی مخالفت محض

اس تصور اور عقیدے کی بنا پر کی ہے کہ انسان آدم کی اولاد ہے۔ اگرچہ یہ عقیدہ

درست بھی، لیکن آپ کے پاس اس بات کو جاننے کا کونسا مستند ذریعہ ہے کہ

حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت و بناوٹ وہی رہی ہوگی جو کہ موجودہ انسان کی ہے۔

ممکن ہے کہ حضرت آدمؑ کو اللہ تعالیٰ نے جس شکل میں پیدا کیا ہو وہ ڈارون کے

نظریہ کے مطابق ہی ہو یعنی اُس وقت کا انسان (UNI-CELLULAR) ہو۔

صرف فرق اتنا ہی ہو کہ آپ سے آپ وجود میں نہ آیا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے

وجود میں آیا ہو اور بتدریج ترقی کرتا ہوا موجودہ انسان کی شکل کو پہنچا ہو۔

جواب: آپ نے اپنے عزیز کے جو اعتراضات پیش کیے ہیں اُن کا جواب درج ذیل ہے:

۱۔ آپ کے عزیز نے سورۃ بنی اسرائیل کی آیت ۳۱ کو بغور نہیں پڑھا بلکہ جو خیالات ان کے ذہن میں پہلے جمے ہوئے تھے انہی کی بنیاد پر آیت سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ اس میں صرف قتلِ اولاد سے منع کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس آیت میں قتلِ اولاد کو بڑی خطا قرار دینے کے ساتھ اس کے متحرک، یعنی خوفِ افلاس، کو بھی غلط قرار دیا گیا ہے، اور ساتھ ہی یہ الفاظ کہہ کر کہ ”ہم انہیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی“ اس امر کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ خوفِ افلاس جو قتلِ اولاد کا متحرک بنتا ہے، دراصل خدا کی رزاقی پر عدمِ اعتماد ہے، ورنہ یہ اعتماد موجود ہوتا۔ نہ افلاس کا خوف تمہیں لائق ہوگا اور نہ تم اولاد کو قتل کرو گے۔ اسی بات کی تشریح میں نے اپنے حاشیے میں کی ہے جس پر غور کرنے کی زحمت آپ کے ان عزیز نے نہیں اٹھائی۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ حمل کو روکنا قتلِ اولاد ہے، بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ جو خوفِ افلاس پہلے قتلِ اولاد اور استقاطِ حمل کا متحرک ہوتا تھا وہی اب ضبطِ ولادت کی تحریک کا متحرک بنا ہوا ہے، اس لیے معاشی ذرائع کی تنگی کے اندیشے سے افزائشِ نسل کا سلسلہ روک دینا بھی اس آیت کی رو سے غلط ہے۔

۲۔ آپ کے عزیز مجھے معاف کریں اگر میں یہ کہوں کہ وہ قرآن سے زیادہ ڈارون کے معتقد ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے تخلصِ آدم کے متعلق قرآن کے تمام بیانات کو نظر انداز کر کے

ڈارون کی رستے کے مطابق حضرت آدم کا واحد الخلیۃ سالمہ UNI-CELLULAR MOLECULE ہونا ازراہ مہربانی صحیح قرار دینے سے احتراز کرتے ہوئے صرف ”ممکن“ ٹھہرایا ہے، اور مجھ سے یہ سوال کیا ہے کہ آخر تمہارے پاس یہ جاننے کا کونسا مستند ذریعہ ہے کہ حضرت آدم کے جسم کی ساخت ویسی ہی تھی جیسی موجودہ انسان کی ہے؟ میرا جواب یہ ہے کہ اگر صاحبِ موصوف کے نزدیک قرآن مجید علم کا کوئی مستند ذریعہ نہیں ہے تو ان سے بحث لا حاصل ہے۔

کیونکہ محض عقلی حیثیت سے آدم کے جسم کی ساخت کا موجودہ انسان کی ساخت جیسا ہونا بھی اسی طرح ”ممکن“ ہے جس طرح اُس کا واحد الخلیۃ سالمہ ہونا ”ممکن“ ہے۔ امکان میں جب دونوں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے کوئی ”مستند ذریعہ علم“ نہیں ہے تو خواہ مخواہ بحث میں کیوں وقت ضائع کیا جائے؟ لیکن اگر وہ قرآن کو علم کا مستند ذریعہ مانتے ہوں تو تھوڑی سی زحمت اٹھا کر سورۃ بقرہ، آیات ۳۰ تا ۳۹، سورۃ اعراف، آیات ۱۱ تا ۲۵، سورۃ حجر، آیات ۲۶ تا ۳۲، سورۃ بنی اسرائیل، آیات ۶ تا ۹۵، اور سورۃ طہ، آیات ۵ تا ۱۲۳ بغور پڑھیں اور ڈارون کے نظریے کو نگاہ میں رکھ کر پڑھیں۔ کیا ان کی عقل یہ تصور کر سکتی ہے کہ قرآن کی ان آیات میں جو کچھ حضرت آدم کے متعلق بیان کیا گیا ہے وہ ایک واحد الخلیۃ سالمہ پر راست آتا ہے؟

اس کے ساتھ میں ایک بات اور بھی آپ کے عزیز سے کہنا ضروری سمجھتا ہوں۔ اگر وہ قرآن کو علم کا مستند ذریعہ نہ سمجھتے ہوں تو ان کی اپنے ضمیر اور اپنے اخلاق اور اپنے معاشرے کے ساتھ اس سے بڑی کوئی بے انصافی نہیں ہو سکتی کہ وہ لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو مسلمان کی حیثیت سے پیش کریں۔ ایک راست باز انسان کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ سچے دل سے تو اسلام کا قائل نہ ہو مگر اس کا صاف صاف اظہار و اقرار کرنے کے بجائے اپنے آپ کو مسلمانوں میں شامل رکھ کر مسلسل فریب دہی کا ارتکاب کرتا رہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

شہداء کی حیاتِ برزخ

سوال: سورۃ البقرہ آیت ۱۵۴، حاشیہ ۵۵، تفہیم القرآن، جلد اول صفحہ ۱۲۶ میں، اللہ کی راہ میں شہید ہونے والوں کو مُردہ نہ کہنے کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ اس سے رُوح جہاد سر دہتی ہے۔ اسی نوٹ میں آگے چل کر یہ بات بھی بتائی گئی ہے کہ انہیں مُردہ کہنا حقیقتِ واقعہ کے بھی خلاف ہے۔ لیکن پورے نوٹ کو پڑھنے سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ رُوح جہاد کے سر نہ ہونے کی غرض سے انہیں مُردہ نہ کہنا چاہیے۔

۲۔ سورۃ المؤمن آیت ۹۱-۵۷ تک کا ترجمہ جلد دوم میں صفحہ ۲۸۲ سے ۲۸۷ تک چلتا ہے۔ قرآن کا متن جو تفہیم القرآن میں شائع ہوا ہے اس میں صفحہ ۲۸۷ پر یَسَارِعُونَ کا لفظ آتا ہے، لیکن اس کا ترجمہ صفحہ ۲۸۳ پر ہی کر دیا گیا ہے۔ اکثر پڑھنے والوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کا ترجمہ نہیں ہوا ہے چونکہ اصل لفظ اور ترجمہ میں چار صفحات کا فاصلہ ہے اس لیے پڑھنے والے کا ذہن الجھ جاتا ہے۔

۳۔ سورۃ یس آیت ۲۶، حاشیہ ۲۳، تفہیم القرآن، جلد چہارم میں مردِ مومن کی شہادت کے بعد اس کے تاثرات کا ذکر کرتے ہوئے نوٹ میں کہا گیا ہے کہ حیاتِ برزخ کو ثابت کرنے والی آیات میں سے یہ آیت بھی ایک ہے، لہٰذا یہ بھی کہا گیا ہے کہ عالمِ برزخ میں رُوح جسم کے بغیر زندہ رہتی ہے، کلام کرتی ہے اور کلام سنتی ہے، خوشی اور غم محسوس کرتی ہے، اور اہل دنیا کے ساتھ بھی اس کی دلچسپیاں باقی رہتی ہیں۔ اس پر اکثر لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس مقام میں تو

ایک شہید کی حالت کا ذکر ہے اور شہید کی زندگی بعد موت کا ذکر قرآن میں سورۃ البقرہ آیت ۱۵۴ اور دیگر مقامات میں بھی ہے لیکن تفہیم کے اس حاشیے میں ایک شہید کے حالات کو بھی عام وفات یافتہ انسانوں پر کیوں منطبق کیا گیا ہے؟

جواب: سورۃ البقرہ آیت ۱۵۴ کے جس نوٹ کی طرف آپ نے توجہ دلائی ہے اس میں مردہ نہ کہو کی جو توجہ یہیں نے کی ہے اس سے مقصود حیاتِ شہداء و صالحین کے متعلق لوگوں کے اس خیال کی اصلاح ہے کہ وہ زندہ اس معنی میں ہیں کہ ہماری دعائیں مُنتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مردہ کہنے سے جس بنا پر روکا ہے اور ان کی حیات کا اثبات کیا ہے وہ کفار و منافقین کی اُن باتوں کو رد کرنے کے لیے ہے جو وہ لوگ اُنْوَاعِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَافِتِلُوا اور لَوْ اَطَاعُوْنَا مَا فِتِلُوا کہہ کر اہل ایمان میں بُزولی پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ورنہ خود قرآن ہی میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ شہادت جسمانی موت تو ضرور ہے وَلَٰكِنْ مِّنْكُمْ اَوْ قُتِلْتُمْ لَا اِلٰى اللّٰهِ تُحْشَرُونَ) مگر حقیقت میں یہ حیات جاوداں ہے (بَلْ اَحْيَاہُمْ عِنْدَ رَبِّہُمْ یُزْكَوْنَ)۔ اسی معنی میں میں نے بھی انہیں مردہ کہنے کو حقیقت واقعہ کے خلاف قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے لیے حیاتِ برزخ اور حیاتِ اخروی ثابت ہے۔

سورۃ مومنون کی آیات ۵ تا ۷ کے ترجمے میں آپ نے جس تقدیم و تاخیر کی طرف توجہ دلائی ہے، اس کے متعلق بعد کے ایڈیشنوں میں حاشیہ ۵ الف لکھ کر وضاحت کر دی گئی ہے کہ اردو زبان کی رعایت سے آیت ۷ کا ترجمہ پہلے کر دیا گیا ہے اور آیات ۵ تا ۷ کا ترجمہ بعد میں درج کیا گیا ہے۔

سورۃ یسٰ کے حاشیہ ۲۳ کو اگر آپ سورۃ البقرہ کے حاشیہ ۱۵۵ اور سورۃ آل عمران کی

آیت ۵۸ کے ساتھ پڑھیں تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ شہداء کی حیات اصل میں برزخی جیسا ہی ہے، ورنہ جسم و روح کی علیحدگی کے اعتبار سے جس طرح دوسرے لوگوں پر موت وارد ہوتی ہے اُسی طرح شہداء پر بھی وارد ہوتی ہے۔ اسی لیے ان کی میراث تقسیم ہوتی ہے اور ان کی بیوہ کا نکاح ثانی جائز ہے۔ لیکن ان کو مردہ کہنے سے جس بنا پر منع کیا گیا ہے وہ اوپر میں بیان کر چکا ہوں۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

غرق ہونے والے فرعون کی لاش

سوال: اگر تھوڑی سی فراغت ہو تو ازراہ کرم اَلْیَوْمَ نَجْعَلُكَ بَبَدْنِكَ رِیْسًا (آیت ۹۲) کے سلسلے میں میری ایک دوا لجنیں دُور فرماتے علامہ جہری طنطاوی مصری اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ بحیرۂ احمر میں ڈوبنے والے فرعون کی لاش ۹۲ سالہ میں مل گئی تھی اور مُغْتَشِش نے کئی شواہد کی بنا پر اعلان کیا تھا کہ یہ لاش اُسی فرعون کی ہے لیکن علامہ نے اُن شواہد کا ذکر نہیں کیا۔ آپ نے صرف ایک شہادت یعنی سمندری نمک کا ذکر فرمایا ہے جو فرعون کے بدن پر پایا گیا تھا۔

اگر آپ کو باقی شہادتوں کا علم ہو، یا کوئی ایسی کتاب معلوم ہو جس میں ان شواہد کا ذکر ہو تو ازراہ کرم مطلع فرمائیں۔

آپ نے فرعون کے جسم پر سمندری نمک کا ذکر فرمایا ہے کیا اُس کی می خنوط شدہ نہیں تھی؟ اگر تھی تو سمندری نمک کیسے باقی رہ گیا تھا؟

کیا نیش کسی ہرم سے ملی تھی یا معمولی قبر سے؟ اور یہ مقام کہاں ہے؟ قاہرہ سے کس طرف ہے اور کتنا دُور ہے؟

جواب: غرق شدہ فرعون کے بارے میں زیادہ تر معلومات مجھے (LOUIS GOLPING)

کے سفر نامے (IN THE STEPS OF MOSES THE LAWGIVER) سے حاصل ہوئی ہیں اس نے اپنے اس تحقیقاتی سفر نامے میں لکھا ہے کہ فرعون رئیس دوم دراصل وہ فرعون تھا جس کے زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے تھے اور بنی اسرائیل پر جس کے مظالم مشہور و معروف ہیں۔ اسی لیے اس کو (PHARAOH OF THE PERSECUTION) کہا جاتا ہے۔

اور جس فرعون کے زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام پیغمبر بنا کر بھیجے گئے تھے اور جو بحر احمر میں غرق ہوا وہ رئیس کا بیٹا (MENEPTAH) تھا اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں اس کا نام (MERNEPTAH) لکھا گیا ہے۔ گولڈنگ کی کتاب اور برٹانیکا کے مضمون (EGYPT)

دونوں میں لکھا ہے کہ تھبیس (THEBES) میں اس کے (MORTUARY TEMPLE)

سے ایک ستون ۸۹۶ء میں (FLINDERS PETRIC) کو ملا تھا جس پر اُس نے اپنے عہد کے کارنامے گنائے تھے۔ اُسی ستون میں پہلی مرتبہ مصر میں اسرائیل کے وجود کی تاریخی شہادت ملی۔ برٹانیکا کے مضمون (MUMMY) میں ذکر ہے کہ ۱۹۰۶ء میں انگریز ماہر علم التشریح (SIR GRAFTON ELLIOT SMITH) نے میوں کو کھول کھولا کر ان کے

خنوط کی تحقیق شروع کی تھی اور ۴۴ میوں کا مشاہدہ کیا تھا۔ گولڈنگ لکھتا ہے کہ ۱۹۰۷ء میں اسمتھ کو منیٹہ کی لاش ملی جس کی پٹیاں جب کھولی گئیں تو سب حاضرین یہ دیکھ کر حیران رہ گئے کہ اُس کے جسم پر نمک کی ایک تہ جھی ہوئی تھی جو کسی اور می کے جسم پر نہیں پائی گئی۔ گولڈنگ مزید یہ بات بھی بیان کرتا ہے کہ یہ فرعون بحیراتِ مرہ (BITTER LAKES) میں

غرق ہوا تھا جو اُس زمانے میں بحر احمر سے ملی ہوئی تھیں۔ آگے چل کر وہ لکھتا ہے کہ جزیرہ نما سینا کے مغربی ساحل پر ایک پہاڑی ہے جسے مقامی لوگ جبل فرعون کہتے ہیں۔ اُس پہاڑی کے نیچے ایک غار میں نہایت گرم پانی کا چشمہ ہے جسے لوگ حمام فرعون کہتے ہیں اور سینہ بسینہ منتقل ہونے والی روایات کی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ اسی جگہ فرعون کی لاش ملی تھی۔

یہیں ان معلومات سے اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بحیرہ استمرہ میں ڈوبنے کے بعد اُس کی لاش کے پھول کر سطح سمندر پر تیرنے اور حمام فرعون تک پہنچنے میں کافی وقت لگا ہوگا جس کے دوران میں اُس کے گوشت پوست میں سمندری پانی کا نمک جذب ہو گیا ہوگا یہ نمک اُس کی لاش کو خشک کرتے وقت خارج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ تین ہزار برس کے دوران میں یہ رفتہ رفتہ اس کے جسم سے خارج ہو کر ایک تہ کی صورت میں جم گیا اور جب پٹیاں کھلی گئیں تو نمک اُس پر جما ہوا پایا گیا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

معراج کے موقع پر حضور کو کیا تعلیمات دی گئی تھیں؟

سوال: واقعہ اسراء و معراج کے متعلق جناب کے عالیہ مضمون کو پڑھ کر ذہن میں مندرجہ ذیل خیالات پیدا ہوئے ہیں۔ اُمید ہے کہ جناب اس سلسلے میں مناسب رہنمائی فرمائیں گے۔

جناب نے اس واقعہ کے دو مقاصد بیان فرمائے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا مقصد آنحضرتؐ کو کائنات کے باطنی نظام کا ادراک حاصل کرنے کے لیے اُن

نشانوں کا مشاہدہ کرنا مقصود تھا جنہیں قرآن حکیم ایتِ رُبطِ لکبوی کہتا ہے، اور دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو اپنی بارگاہ میں طلب کر کے اسلامی معاشرہ کے قیام کے بارے میں چند بنیادی ہدایات دینا چاہتا تھا۔

بلاشبہ قرآن حکیم سے معراج کے یہ دونوں مقاصد ثابت ہیں۔ مگر قابلِ غور بات یہ بھی ہے کہ اگر پہلا مقصد آنحضرتؐ کو عظیم نشانیاں دکھانا ہی تھا تو یہ سہل و آسان پر پہنچے تک حاصل ہو چکا تھا حضورؐ دوسرے ملائکہ کے علاوہ حضرت جبریلؑ ائین کو دوبار اُن کی اصل صورت میں ملاحظہ کر چکے تھے، انبیائے کرام سے تعارف ہو گیا تھا، جزا و سزا کی کئی صورتیں دکھائی جا چکی تھیں، بیت المعمور، جنت المادنی اور دوزخ جیسے مقامات کا مشاہدہ بھی مکمل ہو چکا تھا لہذا اس غرض کے لیے اب علمِ شہادت کی سرحد کو عبور کر کے عالمِ غیب میں قدم اُگے بڑھانے کی چنداں ضرورت نہ تھی جہاں تک دوسرے مقصد کا تعلق ہے وہ بارگاہِ جلال میں حاضر ہوئے بغیر بھی پورا ہو سکتا تھا جب سارا قرآن سرزمینِ عرب ہی میں آنحضرتؐ پر نازل ہو سکتا تھا تو ان ہدایات کے نازل ہونے میں کیا چسپنہ مانع تھی۔

دراصل ان دونوں مقاصد کے علاوہ معراج النبی کا ایک تیسرا مقصد بھی قرآن و حدیث ہی سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مقامِ قرب کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا کر ان مخصوص اذواق و مواجید اور اسرار و رموز کی تعلیم دینا چاہتا تھا جو الفاظ میں نہیں بیان کیے جاسکتے۔ اَوْحٰی اِلٰی عَبْدِهٖ مَا اَوْحٰی کے الفاظ اسی مقصد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں یہ بات

قابل غور ہے کہ جو کچھ وحی کیا گیا اسے الفاظ میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ ہم اس مخصوص وحی کو وحی غیر متلو کہنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں اور اس میں ان علوم کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے جو حضرت جبریل امین کی دسترس سے باہر ہیں۔ اسی تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی صاحبِ دل نے کہا تھا۔

سرِ ما اوحی نہ گنج بد در ضمیرِ جبریل

کشفِ اسرارِ لدنی کے کنڈا تم بحجاب

یہ ظاہر ہے کہ وحی علیٰ اور اس مخصوص وحی کی تعلیم میں نہ تو کوئی تضاد ہو سکتا ہے اور نہ وحی علیٰ پر وحی غنی کو ترجیح دینے کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے یہاں سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کے ان مخصوص اذواق اور احوال کی توفیق جزوی طور پر آنحضرتؐ کے بعض امتیوں کو نصیب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات ہے۔ سخی اگر سخاوت نہ کرے تو وہ سخی نہیں کہلا سکتا۔ حضرت ابو بکرؓ کے سینے میں ایک رازِ الہی کا راسخ ہو جانا اور اسی کی بنا پر آپؐ کا دیگر اصحابِ رسولؐ پر فضیلت حاصل کرنا حدیث سے ثابت ہے کسی مومن کو یہ زریب نہیں دیتا کہ جس چیز کو اللہ کے رسولؐ نے "راز" قرار دیا ہو اسے وہ کسی اور شے پر معمول کرے۔

جہاں تک معراج کے موقع پر دیدارِ الہی کے مسئلے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ لوگ اس بارے میں فضولِ عشوں میں الجھ گتے ہیں جب یہ ثابت ہے کہ عالمِ آخرت میں مومنین دیدارِ الہی کریں گے تو عالمِ غیب میں آنحضرتؐ کے دیدارِ الہی سے مشرف نہ ہونے میں تعجب کی کیا بات ہے حضرت عائشہؓ لا تدركہ الابصار کے الفاظ نے چشمِ سر دیدارِ الہی کی نفی فرما

رہی ہیں جس کا تعلق عالم شہادت سے ہے نہ کہ عالم غیب یا عالم آخرت سے۔
جناب خود بھی تفہیم القرآن میں وضاحت فرمایا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ دیدار
کافل آنکھ نامی ایک آلہ سے ہو۔ اللہ تعالیٰ جب چاہے قلب یا قلب کے
علاوہ کسی اور ذریعہ سے بھی دیدار کی صورت پیدا کر دینے پر قادر ہے۔

ایں خاکِ بے ادب رانست باوچر باشد

اما چو او نواز دس زبان نہ باشد

جواب: یہ بات صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سدرۃ المنتہیٰ سے آگے بلا کہ حضور کو
انتہائی تقرب عطا فرمایا تھا لیکن یہ صحیح نہیں ہے کہ وہاں حضور کو ایسے اسرار کی تعلیم دی گئی
جو اُمت سے مخفی رکھنے کے لیے تھی۔ سورۃ تکویر میں صاف فرمایا گیا ہے کہ وَمَا مَوْعِدُ
الْغَيْبِ بِضَنِينٍ اور وہ (ہمارا رسول غیب پر بخیل نہیں ہے) یعنی جو غیب کے علوم
اُس کو دیئے گئے ہیں وہ انہیں چھپا کر رکھنے والا اور انہیں اپنے تک محدود رکھ کر بخل کرنے
والا نہیں ہے۔ یہی بات سورۃ جن کی آخری دو آیتوں میں فرمائی گئی ہے جن کا مفہوم یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ اپنے پسندیدہ رسول پر اپنے غیب کا جو علم ظاہر فرماتا ہے وہ تبلیغ رسالت
کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہی بات سورۃ مائدہ کی آیت ۶۷ میں ارشاد ہوئی ہے کہ اے
رسول، جو کچھ تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی تبلیغ کرو صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ حضرت
علیؑ سے پوچھا گیا کہ کیا کوئی خاص تعلیم مخفی طور پر حضورؐ نے آپ کو دی تھی؟ انہوں نے
برسر منبر اس کا انکار فرمایا اور اپنی تلوار کے نیام میں سے چند شرعی احکام نکال کر لوگوں
کو بتاتے ہوئے انہوں نے حضورؐ سے من کر لکھ لیے تھے۔

وہی مثلہ کے علاوہ اگر اُس موقع پر کوئی تعلیم حضورؐ کو وحی غیر مثلہ کے طور پر دی گئی

ہوگی تو لازماً وہ اسلامی نظام کو نافذ کرنے اور دین حق کو قائم کرنے کی حکمت ہی ہو سکتی تھی جس کے اظہار کا موقع عنقریب ہجرت کے بعد حضور کو ملنے والا تھا۔ یہ حکمت حضور کے اس پورے کارنامے میں بھی ظاہر ہو گئی جو مدینہ طیبہ کی دس سالہ زندگی میں آپ نے انجام دیا۔ اور یہ اُن احکام امر و نہی، اُن مواظط و نصلح اور اُن قبولی و عملی ہدایات میں بھی ظاہر ہوئی جن کے آپ نے صحابہ کرام کی تربیت فرمائی۔ ایسے اسرار و رموز اور مذاق و مواجید کا کوئی ثبوت ہمیں سنت میں نہیں ملتا جن کی تلقین امت سے مخفی رکھ کر کسی خاص شخص یا مخصوص اشخاص کو فرمائی گئی ہو۔

جہاں تک دیدار الہی کا تعلق ہے اس کے بارے میں سوال بچشم سر و دیکھنے کا تھا، اور معتبر احادیث کی رو سے حضور نے اسی کا انکار فرمایا تھا۔

ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء

۱۔ دین و شریعت کی تشریح کے متعلق ایک سوال

۲۔ حج میں جانور ذبح کرنے کا مسئلہ

سوال ۱۷۱، تفہیم القرآن جلد چہارم سورۃ الشوریٰ کے حاشیہ ۲ صفحہ ۳۸۸۔
۳۸۹ پر آپ نے تحریر فرمایا ہے:

”بعض لوگوں نے..... یہ رائے قائم کر لی کہ لامحالہ اس دین سے مراد شرعی احکام و ضوابط نہیں ہیں، بلکہ صرف توحید و آخرت اور کتاب و نبوت کو

ماتا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت بجا لانا ہے، یا حد سے حد اس میں وہ موٹے موٹے اخلاقی اصول شامل ہیں جو سب شریعتوں میں مشترک رہے ہیں۔ لیکن یہ ایک بڑی سطحی راستہ ہے جو محض سرسری نگاہ سے دین کی وحدت اور شرائع کے اختلاف کو دیکھ کر قائم کر لی گئی ہے اور یہ ایسی خطرناک راستہ ہے کہ اگر اس کی اصلاح نہ کر دی جائے تو آگے بڑھ کر بات دین و شریعت کی اس تفریق تک جا پہنچے گی جس میں مبتلا ہو کر سینٹ پال نے دین بلا شریعت کا نظریہ پیش کیا اور سیدنا مسیح علیہ السلام کی امت کو خراب کر دیا۔

بعد ازاں قرآن کی آیات کے حوالے سے آپ نے ثابت فرمایا ہے کہ دین سے مراد صرف ایمانیات ہی نہیں بلکہ شرعی احکام بھی اس میں شامل ہیں اور امت محمدیہ کو جو شریعت دی گئی وہ اس دور کے لیے دین ہے اور اس کا قائم کرنا ہی دین کا قائم کرنا ہے۔ اس سلسلے میں گزارش ہے کہ رسالہ دینیات کے باب ششم میں دین اور شریعت کا فرق جو آپ نے بیان فرمایا ہے میری ناقص راستے میں اس پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

(۲) ہمارے ایک رکن جماعت نے (جو حج کی سعادت حاصل کر چکے ہیں) ایک اجتماع میں کہا کہ محترم مولانا نے تفہیم میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص موسم حج میں حج سے پہلے عمرہ کرے تو وہ قربانی دے۔ لیکن مکہ مکرمہ میں عمرے کے بعد کوئی قربانی نہیں دی جاتی۔ اس میں انہوں نے تفہیم القرآن جلد اول، سورۃ البقرہ، آیت ۱۹۷ کے ترجمے کا حوالہ دیا ہے جو درج ذیل ہے:-

”..... تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا قاعدہ اٹھاتے

وہ حسبِ مقدور قرآنی دے میں نے انہیں سمجھانے کی اپنی سی کوشش کی کہ یہ تو آیت کا ترجمہ ہے اور اس کا مفہوم یہ نہیں کہ عمرے کے فوراً بعد ہی قرآنی دی جاتے، بلکہ مراد یہ ہے کہ تشیع اور قرآن میں قرآنی واجب ہے حج کا زمانہ اُتے تک عمرے کا فائدہ اٹھانے کے بارے میں جو وضاحت آپ نے ماشیہ ۲۱۲ کے آخر میں فرمائی ہے اس کی طرف بھی ان کی توجہ مبذول کرائی گئی لیکن ان کا اصرار ہے کہ بیان واضح نہیں۔ بہر حال اگر آپ مناسب سمجھیں تو اس مسئلے کی مزید وضاحت فرمائیں تاکہ غلط فہمی کا امکان نہ رہے۔“

جواب۔ سورۃ شوریٰ کا ماشیہ نمبر ۲۰ اگر پورا پڑھا جائے تو رسالہ دینیات میں دین اور شریعت کے فرق پر جو مختصر کلام کیا گیا ہے اُس پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی خصوصیت کے ساتھ آپ صفحہ ۴۹۰ کی یہ عبارت دیکھیں: ”جس نبی کی اُمت کو جو شریعت بھی اللہ تعالیٰ نے دی تھی وہ اُس اُمت کے لیے دین تھی اور اس کے دورِ نبوت میں اُسی کی اقامت مطلوب تھی۔ اور اب چونکہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دورِ نبوت ہے، اس لیے اُمتِ محمدیہ کو جو شریعت دی گئی ہے وہ اس دور کے لیے دین ہے اور اسی کا قائم کرنا ہی دین کا قائم کرنا ہے۔“

رسالہ دینیات میں جوابات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ دین کا حقتہ ایمانیات ہمیشہ سے مشترک رہا ہے، اور اس کا حقتہ شریعت مختلف زمانوں میں مختلف انبیاء کے ذریعے سے بلحاظ احوال مختلف رہا ہے۔ یہ رسالہ چونکہ بتدیوں کے لیے لکھا گیا تھا اس لیے اس میں وہ مفصل بحث نہیں کی جاسکتی تھی جو سورۃ شوریٰ کی تفسیر میں کی گئی ہے۔

سورۃ بقرہ آیت ۱۹۶ میں تین حکم الگ الگ بیان فرماتے گئے ہیں۔ (۱) جب آدمی

نے حج یا عمرے کے لیے احرام باندھ لیا ہو اور پھر کوئی مانع ایسا پیش آگیا ہو کہ حرم تک پہنچنا ممکن نہ رہا ہو تو اسے ہدی بھیجی چاہیے اور اس وقت تک احرام سے باہر نہ آنا چاہیے جب تک ہدی کی قربانی نہ ہو چکی ہو۔ (۲) اگر آدمی کسی بیماری کی وجہ سے حجامت کرانے پر مجبور ہو جائے تو حجامت کرے اور فدیہ ادا کر دے۔ (۳) اگر کوئی امر مانع پیش نہ آیا ہو اور آدمی حرم پہنچ گیا ہو تو تمتع یا قرآن کرنے کی صورت میں اسے قربانی دینی ہوگی۔ البتہ افراد کرنے کی صورت میں اس پر کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء)

معراج رات کو ہوتی تھی یا دن کو؟

سوال: پچھلے دنوں جیل جانے کا اتفاق ہوا۔ مختلف خیال لوگوں میں مقصد کی یکسانیت اور لگن تھی۔ درس قرآن اور نماز باجماعت کا انتظام تھا لیکن افسوسک بات یہ ہے کہ ہمارے علماء حضرات وہاں بھی فروغی مذہبی اختلافات میں مبتلا تھے۔ ہماری بیرک میں تین الگ الگ جماعتیں دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث حضرات کراتے تھے۔ میں نے دوستوں سے مشورہ کیا کہ علماء حضرات کو مل کر ایک جماعت پر رضامند کیا جائے چنانچہ سب سے پہلے ایک دیوبندی عالم کے پاس گئے۔ انہیں میرے متعلق علم تھا کہ یہ جماعت اسلامی کا رکن ہے۔ ابھی تمہیداً کچھ باتیں ہو رہی تھیں کہ انہوں نے آپ کے بارے میں اعتراضات شروع کر دیے کہ مولانا مودودی صاحب نئی نئی باتیں نکال لاتے ہیں، کئی پچھلے

ترجمان میں مولانا نے لکھا ہے کہ واقعہ معراج دن کی پوری روشنی میں رونما ہوا تھا، حالانکہ قرآن کے بیان کے مطابق یہ واقعہ رات کے کسی حصہ میں پیش آیا اور حدیث سے بھی ثابت ہے کہ معراج عشاء اور فجر کے درمیان ہوا تھا۔ میں نے اس بارے میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ الصلوٰۃ جامعۃ والا مقصد تو باتوں ہی میں ختم ہو گیا اور گفتگو آگے نہ بڑھ سکی۔

جیل سے واپسی پر میں نے ترجمان کے پھلے پرچے دیکھے۔ جنوری ۱۹۷۷ء کے شمارے میں صنفہ اپر آپ کی تحریر دیکھی:

”..... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ مشاہدہ اندھیرے میں یا مرتجے

کی حالت میں، یا خواب میں، یا نیم بیداری کی حالت میں نہیں ہوا تھا، بلکہ صبح روشن طلوع ہو چکی تھی، آپ پوری طرح بیدار تھے، کھلی فضا میں اور دن کی پوری روشنی میں اپنی آنکھوں سے یہ منظر ٹھیک اسی طرح دیکھ رہے تھے جس طرح کوئی شخص دنیا کے دوسرے مناظر دیکھتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ مولوی صاحب کا اعتراض اسی عبارت پر تھا۔ بہتر ہو کہ آپ اس کی وضاحت کر دیں۔

جواب۔ معراج کے بارے میں یہ بات نہیں نے کبھی کہی، نہ لکھی، اور نہ میرے دماغ میں کبھی یہ خیال آیا کہ یہ واقعہ دن کے وقت پیش آیا تھا۔ تفہیم القرآن جلد دوم، تفسیر سورۃ بنی اسرائیل کی پہلی آیت کا ترجمہ اور اس پر میرا مستقل حاشیہ دیکھ لیں۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ میرے نزدیک معراج رات کو ہوتی تھی یا دن کو۔

سورۃ نجم کی آیات ۴ تا ۱۲ میں جبریل علیہ السلام سے حضور کی پہلی ملاقات کا ذکر

ہے جس کا معراج سے کوئی تعلق نہیں۔ اُسی کے متعلق میں نے لکھا ہے کہ یہ مشاہدہ دن کی روشنی اور پوری بیداری کی حالت میں ہوا تھا تفہیم القرآن جلد پنجم صفحات ۱۸۸-۱۸۹ اور ۱۹۳ تا ۲۰۰ میں اس کی پوری تشریح موجود ہے۔

یہی وہ بحث جو جنوری ۱۹۷۷ء کے ترجمان القرآن میں صفحہ ۱۲ پر کی گئی ہے تو اس کا عنوان ”جبریلؑ سے حضورؐ کی پہلی ملاقات زمین پر“ خود ہی صاف ظاہر کر رہا ہے کہ یہ آسمان و ملی ملاقات کا ذکر نہیں ہے۔ اس پوری بحث کو آپ پڑھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ معراج کے سلسلے میں یہ بحث صرف اس لیے کی گئی ہے کہ ایسے غیر معمولی مشاہدات پر حضورؐ کے بتلائے شک نہ ہونے کی وجہ کیا تھی۔ اس سے اگے سدرۃ المنتہیٰ پر جبریلؑ سے حضورؐ کی دوسری ملاقات کا ذکر صفحہ ۱۲ پر ہے۔ اسے بھی پڑھ کر دیکھ لیں کہ سلسلہ بیان کیا ظاہر کر رہا ہے۔

درحقیقت ان حضرات کی عادت یہ ہے کہ کسی شخص کی کسی عبارت کا ایک آدھ فقرہ لے کر اس پر الزامات کی ایک پوری عمارت کھڑی کر دیتے ہیں، اور اس تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اُس شخص نے اپنی دوسری تحریروں میں اس مسئلے کے متعلق کیا لکھا ہے۔ یہ تحقیق اگر وہ کریں تو ان کو خود معلوم ہو جائے کہ ان کے الزامات خالص اقترا اور بہتان ہیں۔ بالفرض اگر وہ یہ عذر کریں کہ ہمارے پاس اتنی تحقیق کی فرصت نہیں ہے تو ان سے پوچھیے کہ دوسرے لوگوں پر الزامات چسپاں کرنا اور انہیں پھیلانا آپ پر کس نے واجب کیا ہے کہ یہ کام لامحالہ آپ کو کرنا ہی چاہیے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۷ء)

طعام المسکین کے معنی

سوال۔ سورۃ الحاقہ اور سورۃ ماعون کی آیت وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ کا

ترجمہ دونوں جگہ تقسیم القرآن میں مختلف ہے۔ ایک جگہ ترجمہ مسکین کو کھانا کھلانا کیا

گیا ہے، اور دوسری جگہ ”مسکین کا کھانا دینا۔ اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ طعام کا لفظ عربی زبان میں کھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے، یعنی وہ چیز

جو کھائی جاتے۔ اور طعام کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، یعنی کھانا کھلانا۔

پہلے معنی کے لحاظ سے طعام المسکین کا مطلب ہے ”مسکین کا کھانا“ اور اس سے خود

بخود یہ معنی نکلتے ہیں کہ جو کھانا مسکین کو دیا جاتا ہے وہ اسی کا کھانا ہے، ذی استطاعت

آدمی کے کھانے میں اس کا کھانا بطور ایک حق کے شامل ہے جسے اس کو ادا کرنا چاہیے۔

یہی بات قرآن مجید میں ایک دوسرے طریقے سے یوں بیان کی گئی ہے کہ وَفِي أَمْوَالِهِمْ

حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ اور ان کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک حق ہے۔“

دوسرے معنی کے لحاظ سے مطلب واضح ہے۔ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ کے معنی

یہ ہیں کہ وہ مسکین کو کھانا کھلانے کے لیے کسی کو آمادہ نہیں کرتا۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۷ء)

ساتس اور اٹھ بیستہ گ کی ترقی قرآن شریف کی مدد سے

سوال۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے یہ میرا ایمان ہے کہ قرآن شریف ہمیں ہر شعبہ

زندگی میں رہنمائی عطا فرماتا ہے تو سائنس اور انجینئرنگ کی ترقی اور نئے نئے سائنسی راز جاننے کے لیے بھی اس میں بہت سے ایسے اشارے ملتے ہیں جن کی مدد سے مسلمان اس میدان میں ترقی کر کے انسانی فلاح و بہبود اور اپنے دفاع میں بھی کامیاب ہو سکتے ہیں۔ قرآن شریف سے اپنے فارغ وقت میں عین نے چند ایسے راز جاننے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ عین نے ایک ادنیٰ سا نامک انرجی کا انجینئر اور سائنسدان ہونے کی حیثیت سے ان چیزوں کے معنی اپنے نقطہ نگاہ سے اور اپنے ہی نظریہ سے سمجھنے کی کوشش کی ہے اس لیے اس کے صحیح مفہوم سمجھنے اور وضاحت کے لیے براہ کرم ان آیات کا مطلب مجھے سمجھا دیں تاکہ میں اپنی تحقیق سائنس کے اس شعبے میں صحیح طرح سے جاری رکھ کر مسلمانوں کے لیے کوئی نئی چیز ایجاد کر سکوں۔

سُورہ	آیات
۱۔ ہود	۹۵-۹۴
۲۔ الحجر	۸۳-۸۲
۳۔ المؤمنون	۴۱
۴۔ یٰسّٰ	۲۹-۲۸
۵۔ صّٰ	۱۵-۱۴
۶۔ الحاقہ	۲۰۱-۲۰۳-۲۰۵-۱۴-۱۵
۷۔ القارعہ	۵-۴-۳-۲-۱

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں جو پھر بعد میں بتاؤں گا۔ ان آیات کی مدد سے ہم ایٹمی شعاعوں، ایٹم کی حیثیت، زمین کی گردش، آواز وغیرہ کے آپس

کے (INTERACTION) کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں۔

جواب۔ آپ اپنی سائنس کی تحقیق کے متعلق مجھ سے گفتگو کرنے تشریف لائے تھے لیکن اس روز میری طبیعت اتنی خراب تھی کہ میں نے مجبوراً تفصیل کے ساتھ بات کرنے سے معذرت کر دی تھی۔ اس کے بعد جو خط آپ میرے دفتر میں پھوڑ گئے تھے اس کو بھی میں بیماری کی وجہ سے بہت دنوں تک نہیں دیکھ سکا۔ آج آپ کی پیش کردہ آیات کے متعلق سوالات کا بہت اختصار کے ساتھ جواب عرض کرتا ہوں:

۱۔ سورہ ہود، آیات ۹۴-۹۵۔ یہ حضرت شعیبؑ کی اُمت کے بارے میں ہیں۔ حضرت شعیبؑ کی اُمت پر عذاب آنے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک ”صیخہ“ نے اُن کو آلیا اور وہ تباہ ہو گئے۔ صیخہ عربی زبان میں زور کی آواز یا چیخ اور کڑکے کے لیے بولا جاتا ہے۔ میں نے موقع و محل کے لحاظ سے اس کا ترجمہ ”زبردست دھماکہ“ کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک غیر معمولی سخت آواز انسانوں اور اُن کی بستیوں کے لیے تباہ کن ہوتی ہے۔ اس کا تجربہ بھی مدت دراز سے اس دنیا میں ہوتا رہا ہے یہی لفظ ”صیخہ“ قیامت کے فکر میں بھی سورہ یس آیت ۴۹ میں بیان ہوا ہے۔ اور اسی کو قرآن میں لفظ ”صُور“ سے بھی بیان کیا گیا ہے مثلاً سورہ الزمر، آیت ۶۸ میں آیا ہے کہ: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ... (اور اس روز صُور پھونکا جائے گا اور وہ سب مرکب گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمین میں ہیں...)۔ دونوں قسم کی آوازوں میں جو فرق قرآن مجید کے مختلف مقامات سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک زور کی آواز تو وہ ہے جو محدود پیمانے پر کسی ایک علاقے میں بلند ہو اور وہ اُسی علاقے کے لوگوں کو تباہ کرے۔ اور دوسری قسم کی زبردست آواز وہ ہے جو نہ صرف پوری زمین پر بلکہ آسمانوں تک بلند

ہوگی اور تمام مخلوق کو ہلاک کر دے گی۔ بہر حال اس سے آواز کی طاقت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کان ہی نہیں پھاڑ دیتی بلکہ ہلاک کر ڈالتی ہے کبھی اس کی طاقت سے ایک قوم ہلاک ہوتی ہے اور کبھی اس کی طاقت سے قیامت برپا ہو جاتی ہے۔ اس منسرق کا انحصار پر ہے جو ہوا کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے اور

(INTENSITY OF SOUND)

اشیاء پر اثر انداز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ قیامت کے تصور کی آواز ہوا کے بجائے کسی اور عنصر کے ذریعہ سے بلند ہو، کیونکہ وہ صرف زمین تک محدود نہیں ہوگی بلکہ زمین سمیت آسمانوں تک پر محیط ہوگی اور ہوا زمین کے گرد ایک محدود دائرے تک ہی پاتی جاتی ہے اس کے آگے غلامیں نہیں ہے۔

۲۔ الحجرات آیت ۸۳، ۸۴۔ یہ آیات قوم ثمود (اصحاب الحجر) کے بارے میں ہیں اس سے پہلے اسی سورہ کی آیت ۷۳ میں بھی اس عذاب کے لیے جو قوم لوط پر آیا تھا ”صیغہ“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت میں نے اوپر کر دی ہے۔ آیت ۷۳ میں قوم لوط کے متعلق ”صیغہ“ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ان کی بستیاں ٹل گئیں یعنی ان کی چھتیں زمین پر آ رہیں یہ آواز کی اس طاقت کو ظاہر کرتا ہے جو آدمیوں ہی کو ہلاک نہیں کرتی بلکہ مُعَذِّب قوم کی بستیوں کو بھی تپٹ کر دیتی ہے۔ جہاں تک آیت ۸۳، ۸۴ کا تعلق ہے، میں نے خود قوم ثمود کا علاقہ دیکھا ہے۔ اس میں تمام علاقے کے پہاڑ تہ سے لے کر چوٹی تک کھیل کھیل ہو گئے ہیں۔ یہ آواز کی اس طاقت کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ پہاڑوں تک کو بھجور ڈالتی ہے اور ان کو پارہ پارہ کر دیتی ہے۔

۳۔ سورۃ المؤمنون، آیت ۴۱۔ یہ بھی قوم ثمود ہی کے بارے میں ہے اس میں ”صیغہ“ کی تباہی اس حد تک بیان کی گئی ہے کہ ہم نے اس کو بھس بنا کر رکھ دیا۔ اس سے آواز کی طاقت

یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ انسان کو صرف ہلاک ہی نہیں کرتی بلکہ اس کے جسم تک ریزہ ریزہ کر دیتی ہے۔

۴۔ سورۃ یس، آیت ۲۸، ۲۹۔ یہ ایک قوم کے متعلق ہے جس کا قرآن میں نام نہیں لیا گیا۔ وہ بھی ”صیغہ“ سے تباہ ہوئی اور اس کے متعلق صیغہ کی تاثیر یہ بیان کی گئی ہے کہ **فَاِذَا هُمُ خَامِدُونَ**، (یکایک وہ مجھ کے رہ گئے)۔ بافاظ و دیگر ان کی شمع حیات گل ہو گئی ہو سکتا ہے کہ **”خَامِدُونَ“** کا مطلب یہ ہو کہ ان کے جسم کی حرارت ختم ہو گئی جس سے وہ مر گئے۔

۵۔ سورہ ص، آیت ۱۲، ۱۵۔ اس میں اہل مکہ کو خوف دلایا گیا ہے کہ اگر وہ نہ مانے یا ایمان نہ لائے یا رسول اللہ کو چٹلانے پر مصر رہے تو دوسری قوموں کی طرح ان پر بھی ایک ”صیغہ“ آئے گا جس کے بعد پھر دوسرا صیغہ نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی صیغہ ان کو تباہ کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ دوسرے صیغہ کی نوبت نہیں آئے گی۔ **مَا لِبَعَا مِّنْ فِئَاقٍ** کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس صیغہ سے ان کی تباہی میں اتنی دیر بھی نہ لگے گی جتنی دیر اونٹنی کا دودھ پھوڑتے وقت ایک دفعہ سونتے ہوئے تھن میں دوبارہ سونتے تک دودھ اترنے میں لگتی ہے۔ یہ بات اہل عرب کو یہ بتانے کے لیے بیان کی گئی ہے کہ اس آواز کی طاقت یکایک ان کو ہلاک کر دے گی۔ اس کی نوبت نہیں آئے گی کہ کوئی شخص گر کر کچھ دیر تر پتا رہے۔

۶۔ سورۃ الحاقہ، آیت ۱ تا ۵ اور ۱۳ تا ۱۵۔ پہلی تین آیات میں قیامت کے لیے **”الحاقہ“** استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا آنا بالکل برحق ہے اور وہ آکر رہے گی۔ اسی بات کو میں نے اپنے ترجمے میں ”ہونی شدنی“ کے الفاظ سے ادا کیا ہے۔ آیت نمبر ۴ میں اسی قیامت کے لیے **”قارعہ“** کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ قرع عربی زبان میں ٹھوکنے، کوٹنے، کھڑکھڑا دینے اور ایک چیز کو دوسری چیز پر مار دینے کے لیے بولا جاتا ہے۔

اس کی تفصیلی کیفیت آیت ۱۳، ۱۴ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ”جب ایک ہی دفعہ صور ٹھونک دیا جائے گا اور زمین اور پہاڑوں کو اٹھا کر ایک ہی چوٹ میں ریزہ ریزہ کر دیا جائے گا“۔ پھر آیت ۱۵ میں اس کیفیت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ”صور ٹھونکنے کے اس فعل کی بدولت آسمان پھٹ جائے گا اور اس کی بندش ڈھیلی پڑ جائے گی“۔ بالفاظ دیگر تارے اور سیارے جن مداروں پر قائم ہیں اُن سے وہ بکھر جائیں گے اور ان کے درمیان جو جگہ (SPACE) رکھی گئی ہے وہ سب درہم برہم ہو جائے گی۔ یہ القارعہ ہی کی واضح تشریح ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کی مزید تفصیلات بیان کی گئی ہیں اور بتایا گیا ہے کہ یہ سب نفع صور کی بدولت ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صور سے جو چیزیں ملنے لگیں گی وہ محض آواز نہیں ہوں گی بلکہ کوئی ایسی طاقتور چیز ہوگی جو زمین اور پہاڑوں کو ٹکرا کر ریزہ ریزہ کر دے گی اور نظام فلکی کو درہم برہم کر ڈالے گی۔ آیت ۵ میں مژدہ کی تباہی کا سبب طاغیہ بیان کیا گیا ہے جس سے مراد سخت حادثہ ہے۔ اسی حادثہ کو سورہ اعراف میں ”رجفہ“ کہا گیا ہے جس سے مراد زبردست زلزلہ ہے اور اسی کو سورہ ہود میں صحیحہ بیان کیا گیا ہے جس کی تشریح میں اُوپر بیان کر چکا ہوں اور سورہ نجم السجدہ میں اس کو ”صاعقۃ العذاب“ (عذاب کا کڑکا) کہا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قوم مژدہ پر صرف ایک زبردست آواز ہی کا عذاب نہیں آیا تھا بلکہ ساتھ ساتھ زلزلہ بھی آیا تھا۔ پھر آیت ۶ میں قوم عاد کی تباہی کا ذکر ہے جس میں ہوا کی طاقت و بیان کیا گیا ہے کہ اس نے پوری قوم عاد کو تباہ کر دیا اور وہ کٹے ہوئے کھجور کے دھنوں کی طرح گر گئے۔

۱۔ سورۃ القارعہ کے متعلق لفظ القارعہ کی تشریح میں اُوپر ذکر کر چکا ہوں یہاں قیامت ہی کے لیے ٹھونکنے والی چیز کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ ٹھکانی ایسی زبردست

ہوگی کہ انسان پروانوں کی طرح بکھر جائیں گے اور پہاڑ ڈھنکی ہوئی روئی کی طرح ہوجائیں گے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے کچھ دوسرے آثار بیان کیے گئے ہیں جن کا تعلق آواز یا ہوا سے نہیں ہے۔

ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۸ء

بنی اسرائیل کا فتح فلسطین سے گریز

(سورۃ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تشریح)

سوال - سورۃ بقرہ کی آیت ۲۴۳ - اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اَلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ کِی تشریح کرتے ہوئے آپ نے حاشیہ ۲۶۹ تحریر فرمایا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کے اس خروج کی طرف اشارہ ہے جس کے بعد انہوں نے فلسطین میں جہاد کرنے سے انکار کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو صحرائے سینا میں نظر بند کر دیا۔ ان کے مرنے کے بعد ان کی نئی نسل جوان ہوئی، انہوں نے حضرت یوشع کی قیادت میں فلسطین کو فتح کیا۔ یہ واقعہ تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن آیت زیر بحث کا انطباق اس واقعہ پر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس آیت میں خوفِ موت کو علتِ خروج قرار دیا ہے لیکن مصر سے بنی اسرائیل کی خروج کی علتِ خوفِ موت نہ تھی بلکہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کا حکم تھا - وَ اِذَا وُحِّیْنَا اِلٰی مُوْسٰی اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِیْ - دوسری بات یہ کہ آیت زیر بحث میں خروج کو قابلِ مذمت قرار دیا گیا ہے۔ لیکن مصر سے خروج قابلِ مذمت نہ تھا بلکہ ہجرت تھی۔ تیسری بات یہ کہ -

فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ کے الفاظ کا تباہ مفہوم یہی ہے کہ جن لوگوں پر موت طاری کر دی گئی، انہی کو پھر زندہ کر دیا گیا۔ میں نے تفاسیر کا مطالعہ کیا، کہیں بھی آپ والی بات نہیں ملی بلکہ بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی طرف اشارہ بتاتے ہیں۔ اور نکلتے ہیں کہ طاعون کے خوف سے بھاگتے ہوئے نکلے۔ راستہ میں ان کو موت ملی گئی پھر انہی کو زندہ اٹھایا گیا۔ مہربانی فرما کر اس اشکال کو حل فرمائیں۔

جواب۔ سورۃ بقرہ کی جس آیت کی تشریح پر آپ نے اشکال کا ذکر کیا ہے اس کے الفاظ بجائے خود اسی تشریح کے مقتضی ہیں۔ اور مزید برآں آگے کا سلسلہ کلام بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ اور خُذُوا الْمَوْتِ کے درمیان وَهُمْ أُلُوفٌ پر غور فرمائیے۔ اگر گھروں سے نکلنے کا سبب طاعون یا کسی وبا سے مر جانے کا خوف ہوتا تو یہاں وَهُمْ أُلُوفٌ کہنا بے معنی ہوتا۔ کیونکہ ایسی موت کا خوف دس بیس آدمیوں کو بھی ہو سکتا ہے اور سینکڑوں آدمیوں کو بھی اور یہ ایسی چیز نہیں ہے جس پر عبرت دلانے کے لیے ان لوگوں کو ہلاک کر دینے کا ذکر کوئی اہمیت رکھتا ہو۔ وَهُمْ أُلُوفٌ کے الفاظ اس جملے میں صاف طور پر یہ بات ظاہر کرتے ہیں کہ وہ ہزاروں کی تعداد میں ہونے کے باوجود موت کے خوف سے بھاگ نکلے۔ اُلُوفٌ کا لفظ دس ہزار سے زیادہ کے لیے بولا جاتا ہے۔ اس لیے بہت زیادہ تعداد میں ہونے کے باوجود ان کا بھاگ نکلنا اسی صورت میں قابلِ مذمت ہو سکتا ہے جب کہ وہ کسی دشمن کے مقابلے سے اس بزدلی کی بنا پر بھاگے ہوں کہ جان انہیں بڑی پیاری تھی اور موت سے وہ ڈرتے تھے۔ اس کے بعد یہ ارشاد کہ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ، لازمی طور پر یہی معنی نہیں رکھتا کہ جن لوگوں کے حق میں ہلاکت کا فیصلہ کیا گیا ہو، وہ پھر زندہ کر دیتے گئے ہوں۔ ایک قوم کے معاملے میں جب یہ بات کہی جائے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان میں سے خوفِ موت

رکھنے والوں کو اسی موت کا مزہ چکھا دیا جاتے جس سے وہ ڈرتے تھے۔ اور اسی قوم کے دوسرے افراد کو وہ زندگی بخش دی جاتے جس سے وہ موت سے بے خوف ہو کر غنیمت کا مقابلہ کریں۔ اگے کی آیت وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، الْآیہ۔ اس مقصود کلام کو واضح کر دیتی ہے کہ مسلمانوں کو یہ واقعہ سنا کر راہِ خدا میں لڑنے کی ہمت دلائی جاتے۔ اس سلسلہ کلام میں طاعون یا کسی وبا سے مرنے کے خوف کا آخر کیا عمل ہے۔

ہی یہ بات کہ بنی اسرائیل کے مصر سے خروج کا اصل سبب خوفِ موت نہیں، بلکہ حکمِ ہجرت تھا، تو اس کے بارے میں یہ امر غور طلب ہے کہ مصر میں کثیر التعداد ہونے کے باوجود ان کو لڑ کر اپنی جان و مال بچانے کا حکم دینے کے بجائے ہجرت کا حکم کیوں دیا گیا؟ اس کی وجہ ظاہر ہے یہی تھی کہ وہ فرعون اور آل فرعون سے اس قدر خوف زدہ تھے کہ بدترین مظالم سہہ رہے تھے اور اُف نہ کرتے تھے، بلکہ حضرت موسیٰ سے وہ الٹی شکایتیں کر رہے تھے کہ آپ کے آنے سے تو ہم اور مُصِیبت میں پڑ گئے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۹ء)

تفہیم القرآن میں لفظ "تَسْوِیْل" کے مختلف معانی

سوال۔ تفہیم القرآن کے دو مقامات پیش نظر ہیں:

۱۔ سورۃ یوسف کی دو آیتیں یعنی ۱۸ اور ۸۳: قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ

أَمْرًا فَصَبْرٌ جَبِیْلٌ۔

آنجناب نے دونوں مقامات پر یہ ترجمہ کیا ہے:

”یہ سن کر ان کے باپ نے کہا: بلکہ تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا۔ اچھا صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا۔“

باپ نے یہ داستان سن کر کہا: ”در اصل تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا۔ اچھا صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا۔“

۲۔ سورۃ طہ کی آیت ۹۶: وَكَذَٰلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي

اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

”میرے نفس نے مجھے کچھ ایسا ہی بھجایا ہے۔“

یہاں بھی وہی ”سَوَّلْتُ“ ہے لیکن ترجمہ مختلف ہے۔ حالانکہ دونوں جگہ اس

فعل کا فاعل ”نفس“ یا اس کا واحد ”نفس“ ہے۔ تسوّل تسوّل کے معنوں میں تو نہیں آتا۔

انجذاب کی تصریح کا خواستگار اور منتظر ہوں۔“

جواب۔ سورہ یوسف کی آیات ۸۱ اور ۸۲ میں سَوَّلْتُ کا جو مفہوم میں نے بیان کیا

ہے وہی علامہ زحشری نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”سَوَّلْتُ رَسَوَّلْتُ مِنَ السَّوْلِ وَهُوَ الاسْتِزْجَاءُ لَكُمُ انْفُسُكُمْ اَمْوًا

عَظِيمًا اَرْتَكِبْتُمُوهُ مِنْ يَوْسُفَ وَهُوَ ثَمَنٌ فِي اَعْيُنِكُمْ

رَسَوَّلْتُ کے معنی بہت کے ہیں یعنی آسان کر دیا اس کا مارہ سَوَّلْتُ ہے، یعنی

نرم ہو جانا، جھک جانا، تمہارے نفوس کے تمہارے لیے اس بھاری کام کو جس کا

ارتکاب تم نے یوسف کے معاملے میں کیا اور تمہاری نگاہوں میں اسے معمولی

چیز بنا دیا۔“

بخلاف اس کے سورۃ طہ کی آیت ۹۶ میں سَوَّلْتُ کا وہ مفہوم موقع و محل سے

مناسبت نہیں رکھتا، جو سورۃ یوسف کے ترجمے میں اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ یہاں سامری اپنی صفائی پیش کر رہا ہے۔ اس لیے یہاں میں نے تسویل کو تحسین کے معنی میں لیا ہے اور اس کی گنجائش بھی لغت میں موجود ہے۔

”التسویل، تحسین الشئ وتزیینہ الی الانسان لیفعلہ

ادیکولہ“

تسویل کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو انسان کے لیے خوشنما اور مزین بنا دیا جائے تاکہ وہ اسے کرے یا کہے،

گویا سامری یہ کہہ رہا ہے کہ ”میرے نفس نے یہی کچھ میرے سامنے ایک اچھے کام کی حیثیت سے پیش کیا“

اسی مفہوم کو میں نے بُجھانے کے لفظ سے ادا کیا ہے۔ اردو زبان میں ایسے مواقع پر بُجھانا قریب قریب اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے جس میں تسویل کا لفظ عربی زبان میں استعمال کیا جاتا ہے۔ شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اس کا ترجمہ کیا ہے:

”یہی مصلحت دی مجھ کو میرے جی نے“

امام راغبؒ نے بھی اپنی مفردات القرآن میں تسویل کے معنی تزیین و تحسین بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”التسویل: تزیین النفس لما تعرض علیہ وتصویر العقب

منہ بصورة الحسن۔

تسویل سے مراد یہ ہے کہ انسان کا نفس اپنی انگلیخت کو اس کے لیے

مزین کر دے اور بُرائی کو اس کے لیے خوبصورت بنا کر پیش کرے،

قاموس میں ہے:

”سَوَّلْتُ لِيْ نَفْسِيْ كَذَا : زَيَّنْتُ وَالْأَسْوَلَ مِنْ فِيْ السُّفْلَةِ

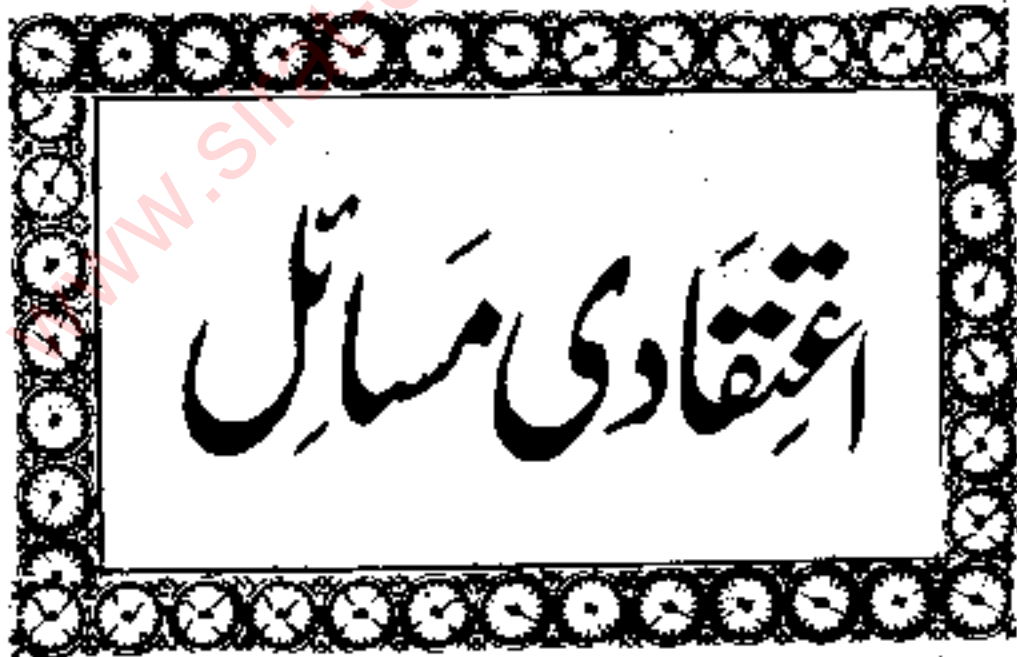
اِسْتَرْخَاءً“

لین (LANE) نے اپنی لغت تدا قاموس میں سَوَّلَ کے معنی درج کیے ہیں:-

(MADE IT APPEAR EASY TO HIM)

اس بات کو اس کے لیے آسان بنا دیا

ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۹ء



صفاتِ الہی میں تناقض ہے یا مطابقت

سوال: آپ نے تفہیمات حصہ اول کے مضمون ”کوثرِ نظری“ میں کسی مستفسر کے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ ”اللہ رحم و کرم اور آفت و شفقت کا منبع ہونے کے باوجود چھوٹے اور معصوم بچوں پر مصائب اور تکالیف کیوں وارد کرتا ہے؟“ خدائی نظام میں وقوع پذیر ہونے والے ”شرور“ کی عقلی توجیہ کے لیے مندرجہ ذیل مفروضات کا سہارا لیا ہے:

۱۔ خدا کے پیش نظر بُری کائنات کا اجتماعی مفاد ہے جسے آپ خیرِ کل سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ خیرِ کل کا حصول کسی نظام ہی کے ذریعے ممکن ہے اور چونکہ اللہ حکیم و دانا ہے لہذا اس نے ضرور اس مقصد کے لیے کسی ایسے نظام ہی کو منتخب کیا ہوگا جو اپنی کارکردگی اور افادیت کے لحاظ سے سب سے زیادہ بہتر ہو۔

۳۔ اگر موجودہ نظام سے زیادہ بہتر کوئی ایسا نظام ہوتا جس میں ان ”شرور“ کے وقوع کے بغیر خیرِ کلی کا حصول ممکن ہو سکتا تو یقیناً اللہ اس بہتر نظام کو منتخب کرتا۔

آپ نے اللہ کی صفات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”و جب ہماری خواہشات کا علم رکھنے کے باوجود اس نے ان کو پورا کرنے سے انکار کیا تو ہم کو سمجھنا چاہیے کہ ایسا کرنا یقیناً ناگزیر ہوگا اور اس علیم و خیر کے علم میں اس سے بہتر کوئی دوسری صورت نہ ہوگی ورنہ وہ اس بہتر صورت

ہی کو اختیار کرتا کیونکہ وہ حکیم ہے اور حکیم کے حق میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ اگر بہتر تدبیر ممکن ہو تو اسے چھوڑ کر بدتر صورت اختیار کرے گا۔

مذکورہ بالا اقتباس کا ایک جملہ ”علیم و خیر کے علم میں اس سے بہتر کوئی دوسری صورت نہ ہوگی ورنہ وہ اس بہتر صورت ہی کو اختیار کرتا“ نہ صرف اجتماع نقیضین کی ایک واضح مثال پیش کرتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفات علیم و خیر، حکمت و دانائی کا بھی قافی کے ذہن میں عجیب و غریب خاکہ مرتب کرتا ہے۔ اللہ کو علیم و خیر مان لینے کے بعد اس کے علم کو کسی خاص ”صورت“ یا تدبیر تک محدود کر دینا بجائے خود اس کے علیم و خیر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اللہ واقعی کسی ایسے نظام کو نافذ کرنے پر قادر تھا جس میں ان شرور کے وقوع کے بغیر خیر کئی کا حصول ممکن ہوتا، تو پھر یہی ایک نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اللہ کم از کم حکیم و دانائے نہیں ہے کیونکہ کسی ایسے نظام کے نافذ کر سکنے کے باوجود نافذ نہ کرنا آپ کے نزدیک حکمت و دانائی کے فقدان پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر اللہ کی حکمت و دانائی میں کسی قسم کا شک کرنا کفر قرار پائے اور یہی سمجھا جائے کہ اللہ کی حکمت و دانائی ہر قسم کے شکوک سے بالاتر ہے تو پھر یہی ایک نتیجہ نکالنا ہوگا کہ اللہ کسی ایسے نظام جس میں ان شرور کے وقوع کے بغیر خیر کئی کا حصول ممکن ہو، کو نافذ کرنے پر نہ پہلے کبھی قادر تھا، نہ اب ہے اور نہ کبھی ہوگا۔

امید ہے کہ آپ میری اس الجھن کو دور فرمانے کی سعی فرمائیں گے اور کوئی ایسا تسلی بخش جواب عطا فرمائیں گے جس سے کم از کم میرے لیے یہ فیصلہ کرنا سہل ہو جائے کہ آیا اللہ حکیم و دانائے ہے، یا قادر مطلق، یا یہ کہ اللہ بیک وقت

عکیم و دانای بھی ہے اور قادرِ مطلق بھی۔

جواب۔ آپ کا خط کئی مہینے پہلے مجھے جیل میں ملا تھا۔ گندواں سنسکرپ کی جو غیر معقول اور بیوقوفہ قیود تھیں ان کی وجہ سے میں نے سرے سے خط و کتابت ہی چھوڑ دی تھی۔ اس لیے دوسرے سینکڑوں خطوط کی طرح آپ کے خط کا جواب بھی نہیں دیا۔ اب یہ مختصر جواب دے رہا ہوں۔

آپ نے جس الجھن کا ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم اور اس کی حکمت کے تقاضوں میں مطابقت کے بجائے تناقض تلاش کرنے کی فکر میں پڑ گئے ہیں، اور اس فکر نے آپ کو ایسے مقام پر لاکھڑا کیا ہے جہاں ان میں سے کسی ایک کا انکار کیے بغیر آپ کے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ اس امر واقعی کا انکار تو بہر حال نہیں کر سکتے کہ اس دنیا میں شرور پاتے جاتے ہیں شیطان موجود ہے۔ کفر، شرک، دہریت اور دوسری اعتقادی ضلالتیں موجود ہیں۔ قتل و غول ریزی، چوری، ڈاکہ، زنا، عملِ قومِ لوط اور اسی طرح کی بے شمار دوسری اخلاقی خرابیاں موجود ہیں۔ نیکی کے مقابلہ میں بدی کی قوتیں ہر طرف، علانیہ کام کر رہی ہیں اور ان کی بدولت طرح طرح کے ظلم رونما ہو رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ خدا ایسا عالم پیدا کرنے پر قادر تھا یا نہ تھا جس میں یہ بُرائیاں وجود میں نہ آتیں اور ان کے بغیر خیر کو پروان چڑھنے کا موقع ملتا؟ اگر وہ قادر تھا اور اس نے ایسا نہ کیا تو آپ اسے معاذ اللہ حکمت اور عدل اور خیر سے عاری ثابت کیے بغیر کیسے رہ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اس پر قادر نہ تھا تو پھر آپ کے طرزِ استدلال کی رُو سے وہ لامحالہ عاجز قرار پاتا ہے۔ یہ لازمی نتیجہ ہے منطق کے ایسے استعمال کا جو صفاتِ الہی میں تطبیق کے بجائے تناقض تلاش کرنے کی طرف انسان کو لے جاتے۔ میں نے اس کے برعکس تطبیق کی

کوشش کی ہے اور یہ سمجھانا چاہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ دنیا میں شرور کے پائے جانے سے گھبرانا نہ چاہیے بلکہ اس کی حکمت پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔ جب اس نے دنیا کا یہ نظام اس طرح بنایا ہے تو ضرور حکمت کا تعاضل ایسے ہی نظام کی تخلیق ہوگا اور اس کے سوا کوئی دوسرا خالی از شرور نظام بنانا خلاف حکمت ہوگا۔ میری اس توجیہ سے اگر آپ کا اطمینان نہیں ہے تو آپ دو صورتوں میں سے ایک صورت اختیار فرمائیں۔ یا تو تطبیق کی کوئی دوسری بہتر شکل تجویز کر کے میری رہنمائی کریں۔ یا پھر خدا کے متعلق اس بات کا فیصلہ کر دیں کہ آیا آپ کے نزدیک وہ قدرت سے خالی ہے یا حکمت سے؟

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۵ء)

وجودِ باری کے متعلق ایک سوال

سوال۔ ذیل کا سوال میرے عزیز دوست کے ذہن میں عرصے سے کھٹک رہا ہے۔ میں نے بہت کوشش کی لیکن صحیح جواب نہ دے سکا۔ امید ہے کہ جواب دے کر ممنون فرمائیں گے۔

”اللہ تعالیٰ کیسے وجود میں آیا؟ جبکہ ہر موجود کے لیے عقلاً کسی موجد کا ہونا

نہایت ضروری ہے۔“

جواب۔ جس طرح عقل یہ چاہتی ہے کہ کسی وجود کے لیے ایک موجد ہو، اسی طرح عقل یہ بھی چاہتی ہے کہ تمام کائنات کا موجد کوئی ایسا وجود ہو جسے موجد کے بغیر آپ سے آپ موجد ہو، ورنہ ہر موجود کے لیے ایک موجد درکار ہوگا اور یہ سلسلہ

کہیں جا کر نہ رکے گا۔ خدا تو کہتے ہی اس کو ہیں جو سب کا خالق ہو اور خود کسی کا مخلوق نہ ہو۔
اگر وہ مخلوق ہو تو وہ خدا نہ ہوگا، بلکہ جس نے اس کو خلق کیا ہو وہی خدا ہوگا۔
(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

مسئلہ عصمتِ انبیاء

سوال۔ آپ نے تفہیمات حقہ دوم میں قصۃ داؤد علیہ السلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ متذلل ہے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یونس صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسے کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں:

”(ان عبارات میں) ایسی توجیہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبت رسول کی نگاہ میں گستاخی کا مرتکب اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آتے گا۔“
اس کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب مسائر الکبائر

والصغار الخیسه لیا جائے اور لفظ لغزش سے اعم لیا جائے خواہ لغزش باعتبار کفر یا باعتبار کذب یا باعتبار باقی کبار و صغار خیسه ہو۔

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں :

”حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر جناب سید الانبیاء والمرسلین تک جس قدر انبیاء گزرے ہیں، بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالا راہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دی ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت کبیرہ سرزد ہو جاتے، خواہ ایک گناہ ہو یا دو ہو یا دو سو ہو، وہ معصوم نہیں اور بوقت گناہ وہ موصوف بصفۃ نبوت بھی نہ ہوگا کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔“

ان توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود سے دیں تو اُمید ہے کہ مقررین کی حجت قطع ہو جائے گی۔

جواب۔ اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر مقررین نے مجھے عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصہ نہیں تھا جس میں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو، بلکہ وہ سورۃ حق کی ان آیات پر جو قصۃ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آتی ہیں۔ کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ اس میں دفع و غل مقدر کے طور پر جوابات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات

پرانبیاء علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق یہ ارشاد کہ وَعَصَىٰ اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰی۔ اور حضرت نوحؑ کے متعلق یہ کہ اِنِّیْ اَعْطٰکَ اَنْ تَکُوْنَ مِنَ الْمُحْمِلِیْنَ۔ اور حضرت داؤدؑ کے متعلق یہ کہ وَلَا تَتَّبِعِ الْمَوٰی فِیْضِلْکَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ۔ اور حضرت یونسؑ کے متعلق یہ کہ اِذْ اَبَقَ اِلٰی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ الْاَیِّ، اور لَا تَنْکُنْ کَصَاحِبِ الْغُوْتِ الْاَیِّ۔ اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا کَانَ لِنبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُ اَسْرٰی، اور عَفَا اللّٰهُ عَنْکَ لَیْرَ اَذْنٰتَ لَھُمْ، اور لَھُمْ تَعْدِیْمٌ مَّا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ، اور عَبَسَ وَتَوَلّٰی اَنْ جَاءَهُ الْاَعْْمٰی۔ ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہوتا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے۔ اور اس پر اظہارِ ناپسندیدگی کرتے ہوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمتِ انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا کہ نبی سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ کے علم میں وہ بات آئی اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جاتے تو اعتراضِ نبوت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم پر وارد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جاتے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں مصلحت کیا تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کی گئی بلکہ اس ٹوکنے کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن و کافر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر ابھرتے ہوئے فرض کر کے میں نے اس کا جواب

ان الفاظ میں دیا ہے :

”عصمت در اصل انبیاء کے لوازم ذات میں سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاوں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے ورنہ اگر اللہ کی خلعت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی خلعت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھ لیں اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔“

اب دیکھیے، پورے مضمون کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں عصمت انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جا رہی ہے جس میں زیر بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء سے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کونسی ممکن نہیں ہیں۔ بلکہ زیر بحث صرف وہ لغزشیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، اور ان کے بارے میں بھی کلام صرف اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ عصمت کے باوجود ان لغزشوں کا صدور آخر ممکن کیسے ہوا؟ اور ان کے صدور سے پہلے انہیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صدور کے بعد ان پر خاموشی سے تنبیہ کر دینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن مقررین نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمت انبیاء کے مسئلے پر ایک عام بحث قرار دے لیا۔ حالانکہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آگئی تھی پھر انہوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صدور لغزش کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبار تہمتی کہ کفر تک کے صدور تک وسیع کر دیا، حالانکہ میرے کلام میں زیر بحث صرف وہ لغزشیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک

میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انہوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتقاء کو کُلّی ارتقاء فرض کر کے یہ احتمالات پیدا کر ڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہی ہو گئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و صفات سرزد ہو سکتے تھے۔ حالانکہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص لغزش کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھاتے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کُلّی طور پر عصمت کے اٹھایے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطق و فلسفہ کے سبق پڑھاتے ہوئے گزری ہیں اُن کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کُلّی ارتقاء اور جزئی ارتقاء میں کوئی فرق محسوس نہ کر سکتے ہوں گے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بوجھ کر دکھایا گیا ہے تاکہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمت انبیلہ کا منکر قرار دیا جاسکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں ہے کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دہراتے چلے جائیں جس طرح سالہا سال سے دہراتے چلے آ رہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بغض کا ہے جس کے ساتھ خدا ترسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہو سکتی ہے۔ میرا بار بار کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی محبت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دہراتے رہے ہیں گویا انہیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔

آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب کے یہ دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق میں نے یہ عبارت لکھی ہے، ان پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا جواب میں نے اس عبارت میں دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحب علم کے نزدیک غلط ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہو اسے بیان کر دے۔ (ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۸ء)

صحابہ کرامؓ کے متعلق عقیدہ اہل سنت

سوال: میں آپ کی کتاب خلافت و ملوکیت کا بغور مطالعہ کرتا رہا ہوں آپ کی چند باتیں اہل سنت و الجماعت کے اجماعی عقائد کے باطل خلافت نظر آرہی ہیں صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا بھی عیب بیان کرنا اہل سنت و الجماعت کے مسلک کے خلاف ہے جو ایسا کرے گا وہ اہل سنت و الجماعت سے خارج ہو جائے گا۔ آپ کی عبارتیں جو اس عقیدے کے خلاف ہیں وہ ذیل میں نقل کرتا ہوں:-

”ایک بزرگ نے اپنے ذاتی مفاد کے لیے دوسرے بزرگ کے ذاتی مفاد سے اپیل کر کے اس تجویز کو ختم دیا“ (خلافت و ملوکیت صفحہ ۱۵)

”اب خلافت علیٰ منہاج النبوة کے بحال ہونے کی آخری صورت یہ باقی رہ گئی تھی کہ حضرت معاویہؓ یا تو اپنے بعد اس منصب پر کسی شخص کے تقرر کا معاملہ مسلمانوں کے باہمی مشورے پر چھوڑ دیتے یا اگر قطع نزاع کے لیے اپنی زندگی ہی میں جانشینی کا معاملہ طے کر جانا ضروری سمجھتے تو مسلمانوں کے اہل علم و اہل خیر کو جمع کر کے نہیں آزادی کے ساتھ فیصلہ کرنے دیتے کہ ولی عہدی کے لیے امت میں موزوں تر آدمی کون ہے۔ لیکن اپنے بیٹے یزید کی ولی عہدی کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لے کر انہوں نے اس امکان کا بھی خاتمہ کر دیا“

(خلافت و ملوکیت صفحہ ۸۴)

براہ کرام آپ بتائیں کہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں آپ اہل سنت و الجماعت کے اجماعی عقیدے کو غلط سمجھتے ہیں یا صحیح؟

جواب۔ قبل اس کے کہ میں آپ کے سوالات کا جواب دوں براہ کرم آپ مجھے یہ بتائیں کہ :

۱۔ آیا آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی صحابی غلطی نہیں کر سکتا؟

۲۔ یا آپ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صحابی سے غلطی ہو تو سکتی ہے مگر کسی صحابی سے کبھی غلطی کا صدور ہوا نہیں ہے؟

۳۔ یا آپ اس بات کے قائل ہیں کہ افراد صحابہ سے غلطی کا صدور ممکن بھی تھا، اور صدور ہوا بھی، مگر اس کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ صحابی کی کسی غلطی کو غلطی کہنا جائز ہے، ان میں سے جس بات کے بھی آپ قائل ہوں اس کی تصریح فرمادیں تاکہ مجھے یہ معلوم ہو سکے کہ آپ خود بھی اہل سنت والجماعت میں سے ہیں یا نہیں۔ اگر آپ پہلی بات کے قائل ہیں تو وہ اہل سنت میں سے کسی کا عقیدہ بھی نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کے قائل ہیں تو اس کا غلط ہونا ایسے ناقابل انکار واقعات سے ثابت ہے جو قرآن و احادیث بکثرت احادیث صحیحہ اور اکابر اہل سنت کی نقل کردہ کثیر روایات میں یوں ہوتے ہیں اور اگر تیسری بات کے قائل ہیں تو وہ بھی قطعی بے بنیاد ہے کیونکہ متعدد مقلدات پر خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی بعض غلطیوں کا ذکر فرمایا ہے، اور محدثین نے ان کے منقول واقعات نقل کیے ہیں، اور مختصرین میں سے شاید کسی کا بھی آپ نام نہیں لے سکتے جس نے اپنی تفسیر میں ان واقعات کو بیان نہ کیا ہو۔ رہا اہل سنت کا عقیدہ جس کا آپ ذکر فرما رہے ہیں تو وہ صرف یہ ہے کہ صحابہ پر طعن کرنا اور ان کی مذمت کرنا جائز نہیں ہے، اور اس فعل کا ارتکاب خدا کے فضل سے میں نے کبھی اپنی کسی تحریر میں نہیں کیا ہے مگر تاریخی واقعات کو کسی علمی بحث میں بیان کرنا علامتے اہل سنت کے نزدیک کبھی ناجائز نہیں ہے۔

نہ علمائے اہل سنت نے کبھی اس سے اجتناب کیا ہے، اور نہ کسی عالم نے کبھی یہ کہا ہے کہ صحابی سے اگر غلطی ہو تو اسے صحیح قرار دو، یا اس کو غلطی نہ کہو۔ آپ خود دیکھ سکتے ہیں کہ میں نے جو واقعات بیان کیے ہیں وہ اکابر اہل سنت ہی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کا ان واقعات کو اپنی کتابوں میں نقل کرنا دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اگر انہوں صحیح سمجھتے ہوئے نقل کیا ہے تو آپ کی رائے کے مطابق وہ سب بھی اہل سنت سے خارج ہونے چاہئیں، اور اگر غلط یا مشتبہ سمجھتے ہوئے انہیں پھیلایا اور آئندہ نسلوں تک پہنچایا ہے تو پھر آپ کو کہنا چاہیے کہ وہ کَفَرٌ بِالْمُسْلِمِ كَذِبًا اِنَّ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ کے مصداق تھے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۸ء)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرعی اختیارات

سوال: عجبنا کی تصنیف "سنت کی آئینی حیثیت" میری نظر سے گزری۔ اس کے مطالعہ سے میرے تقریباً شکوک رفع ہو گئے سوائے چند کے جنہیں دور کرنے کے لیے آپ سے رجوع کر رہا ہوں۔ امید ہے کہ آپ میری رہنمائی فرمائیں گے۔

صفحہ ۹ پر آپ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملا تائبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعی اختیارات دیئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر وہی اور تحلیل و تحریم مرت وہی نہیں ہے جو قرآن میں بیان ہوئی ہے بلکہ جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام یا حلال قرار دیا ہے اور جس چیز کا حضور نے حکم دیا ہے، یا جس چیز سے منع فرمایا ہے وہ بھی اللہ کے دیئے ہوئے اختیارات سے ہے اور اس لیے وہ بھی قانونِ خداوندی

کا ایک حصہ ہے۔ مگر آپ نے شرعی کام کی جو مثالیں دی ہیں (ص ۸۸ تا ۹۰) وہ دراصل شرعی کام کی ہیں شرعی کی نہیں۔ مگر الذکر کی جو مثالیں مجھے سوجھتی ہیں وہ ذیل میں مذکور ہیں اور ان کے بارے میں جناب سے ہدایت کا طالب ہوں۔

(ا) صفحہ ۸۹ پر کھانے کی بعض چیزوں کی حرمت کے بارے میں آپ نے سورۃ مائدہ پر اکتفا کیا ہے، لیکن سورۃ انعام کی آیت نمبر ۱۴۵ کی رو سے صرف مردار بہت خون، لحم خنزیر، اور غیر اللہ کے نام پر ذبحہ حرام ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وحی کے ذریعہ مذکورہ اشیاء کے علاوہ کھانے کی کوئی چیز حرام نہیں کی گئی۔ پھر حضور کو دیگر اشیاء کو حرام قرار دینے کی ہدایت کیسے ملی؟

(ب) شریعت بعض صورتوں میں زنا کی سزا جہم قرار دیتی ہے۔ لیکن قرآن مجید میں اس جہم کے بارے میں اس سزا کا ذکر نہیں ملتا۔ پھر یہ سزا کیسے تجویز ہوتی؟

ان دونوں مثالوں میں احکام قرآن اور احکام شریعت میں بظاہر کچھ تضاد نظر آتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہوگا۔ امید ہے حقیقت کی وضاحت فرما کر آپ مجھے ممنون فرمائیں گے۔“

جواب۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شرعی اختیارات سے میرا مدعا یہ نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور خود اپنی مرضی سے کسی چیز کو حرام یا حلال کر دینے کے اختیارات اللہ تعالیٰ نے دے دیئے تھے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ہر حکم کا قرآن ہی میں آنا ضروری تھا بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے جو حکم ادا ہوتا تھا وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اشارے سے ہی ہوتا تھا اس لیے مسلمان اس کے مکلف تھے کہ آپ سے امر و نہی کا جو حکم بھی سنیں اس کی تعمیل کریں۔ مسلمانوں کا یہ کام نہ تھا کہ آپ کا کوئی حکم سن کر آپ سے پوچھیں کہ قرآن کی کس آیت سے آپ نے یہ حکم نکالا ہے، یا یہ کہیں

کہ آپ جو حکم دے رہے ہیں چونکہ وہ قرآن میں نازل نہیں ہوا ہے اس لیے ہم اس کی پیروی کے مکلف نہیں ہیں۔ آخر حضورؐ نے نماز کا جو طریقہ عملاً مسلمانوں کو نماز پڑھ کر اور پڑھا کرتایا اور زبانی احکام سے اس کی جو تفصیلات لوگوں کو بتائیں وہ قرآن میں کہاں لکھی تھیں؛ لیکن لوگ اس کی پیروی کے مکلف تھے، کیونکہ انہیں صرف قرآن ہی کی نہیں، رسول کی اطاعت و پیروی کا حکم بھی دیا گیا تھا۔

تشریحی اور تشریحی کام میں جو فرق آپ تجویز کر رہے ہیں اس پر آپ خود غور کریں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ درحقیقت ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے کسی مجمل حکم کی تشریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کسی قول اور عمل سے کرتے تھے تو وہ بھی اصل حکم کی طرح قانون ہی کی حیثیت رکھتی تھی حالانکہ وہ قرآن میں مذکور نہ ہوتی تھی۔

سورۃ انفعام کی آیت ۴۵ کے سیاق و سباق پر آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ جاہلیت میں اہل عرب نے جن چیزوں کو حرام کر رکھا تھا، وہ حرام نہیں ہیں، بلکہ حرام یہ چیزیں ہیں جو اس آیت میں بیان کی گئی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان چار چیزوں کے سوا کسی کھانے والے کے لیے کوئی چیز بھی حرام نہیں ہے۔ اس مطلب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن ارشادات نے بالکل واضح کر دیا جن میں بتایا گیا ہے کہ دندے اور شکاری پرندے حرام ہیں پس حضورؐ نے قرآن مجید کی بیان کردہ حرام چیزوں کے علاوہ جن دوسری چیزوں کے کھانے کو حرام قرار دیا ہے یہ حکم قرآن کے حکم سے زائد ہے جو حضورؐ نے وحی خفی کی بنا پر دیا ہے۔

زنا کی سزا کے متعلق میں نے مفصل بحث اپنی تفسیر سورۃ نور میں کی ہے۔ اسے آپ ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں یہ بات بھی میں نے واضح کر دی ہے کہ سورۃ نور میں زانی

اور زانیہ کے لیے جو سزا مقرر کی گئی ہے وہ دراصل غیر شادی شدہ مجرم کی سزا ہے۔ اس کے دلائل خود قرآن ہی میں دوسرے مقامات پر موجود ہیں جن کی نشاندہی میں نے سورۃ نور کی تفسیر میں بھی کی ہے اور سورۃ نساء آیت ۲۵ کی تفسیر میں بھی۔ اس کے لیے آپ تفہیم القرآن جلد اول صفحہ ۳۴۲-۳۴۳ بھی ملاحظہ فرمائیں تو بات پوری طرح واضح ہو جاتے گی۔ اس ساری بحث کو بغور پڑھنے سے آپ پر واضح ہو جائے گا کہ شادی شدہ انکاح کو زنا پر حجم کی سزا دینا قرآن کے کسی حکم کے خلاف نہیں ہے بلکہ یہ ایک زائد حکم ہے جو حضور کو وحی خفی کے ذریعہ سے ملا تھا اور قرآن میں وارد نہیں ہوا۔

سوال ۲۔ میرے پہلے خط کے جواب میں جناب فرماتے ہیں کہ سورۃ النعام کی آیت کا مطلب دراصل یہ ہے کہ جاہلیت میں اہل عرب نے جن چیزوں کو حرام کر رکھا تھا ”حرام وہ نہیں ہیں“ بلکہ حرام یہ چیزیں ہیں جو اس آیت میں بیان کی گئی ہیں۔ لیکن قرآن مجید صرف اتنا ہی نہیں فرماتا بلکہ اس کی بھی تصریح کرتا ہے کہ جہاں تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی کا تعلق ہے ان چیزوں کے سوا اور کوئی چیز اس میں حرام نہیں کی گئی۔ قرآن کریم کے الفاظ بالکل صاف ہیں اور ان میں کوئی گنگناہ نہیں۔ پھر آپ کیوں فرماتے ہیں کہ ”اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان چاروں چیزوں کے سوا کسی کھانے والے کے لیے کوئی چیز بھی حرام نہیں ہے؟“ جہانی فرما کر اس کی وضاحت فرمادیں۔

تفہیم القرآن پہلے بھی پڑھ چکا تھا اور اب آپ کے فرمانے پر سورۃ نساء اور سورۃ نور میں جناب کے نوٹوں کا دوبارہ مطالعہ کیا۔ لیکن اگر آپ سوادِ نہ سمجھیں تو عرض کروں کہ دلیل دل کو نہیں لگی۔ عام طور پر موازنہ مماثل اشیاء

میں ہوتا ہے۔ یعنی ایک شادی شدہ لونڈی کو اگر مُحصَن کی سزا کا کوئی حصہ ملتا ہے تو مُحصَن بھی شادی شدہ ہونی چاہیے ورنہ قرآن مجید کو اس کی وضاحت کرنی چاہیے تھی کہ یہاں شادی شدہ لونڈی کا شادی شدہ مُحصَن سے مقابلہ نہیں کیا جا رہا بلکہ غیر شادی شدہ سے کیا جا رہا ہے۔ کیا آپ فرما سکتے ہیں کہ قرآن مجید یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمائی ہے؟ سورۃ نور میں آپ کے نوٹ میں صفحہ ۳۳۹ پر لکھا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک عورت کو کوڑے لگوائے اور جمعہ کے روز اسے رجم کیا اور فرمایا کہ ہم نے کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگائے ہیں اور سنتِ رسول اللہ کے مطابق سنگسار کرتے ہیں یعنی حضرت علیؓ کے نزدیک سورۃ نور والی سزا غیر شادی شدہ مُحصَنات تک محدود نہ تھی۔ شاید اسی وجہ سے امام احمد، داؤد و ظاہری اور اسحاق بن راہویہ نے بھی پہلے سو ڈرے لگانے اور بعد میں سنگسار کرنے کی سزا تجویز کی ہے (ایضاً صفحہ ۳۳۹) اگر یہ اتنا بدست ہے تو اس بات کے حق میں کافی شہادت موجود ہے کہ زنا کی سو ڈرے کی سزا کا اطلاق شادی شدہ مُحصَنات پر بھی ہوتا ہے۔ پھر ان کو رجم کی سزا کیوں دی جاتی ہے؟

جواب۔ سورۃ انعام کے علاوہ چار چیزوں کی حرمت کا ذکر سورۃ مائدہ، سورۃ نحل اور سورۃ بقرہ میں بھی آیا ہے۔ مگر ان تینوں مقامات پر ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے یہ خیال کیا جاسکتا ہو کہ ان چیزوں کے سوا اور کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ یہ بات صرف سورۃ انعام میں کہی گئی ہے کہ وحی کے ذریعہ سے جن چیزوں کی حرمت کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے اُن میں ان چار چیزوں کے سوا اور کسی چیز کا ذکر نہیں ہے اسی لیے

میں نے عرض کیا تھا کہ اس آیت کو اس کے سیاق و سباق میں رکھ کر غور کھیے سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں دراصل اُن چیزوں کے حرام ہونے کی نفی مقصود ہے جنہیں اہل عرب نے زمانہ جاہلیت میں حرام کر رکھا تھا اور یہ بتانا مقصود ہے کہ حرام وہ چیزیں نہیں بلکہ یہ ہیں۔

سورۃ نسا کی جس آیت کی طرف میں نے آپ کو توجہ دلائی تھی اس کے الفاظ پر آپ دوبارہ غور فرمائیں۔ اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جو شخص اتنی استطاعت نہ رکھتا ہو کہ مومن مَحْصَنَات سے نکاح کر سکے تو وہ تمہاری مومن لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لے۔ اس کے بعد اسی آیت میں فرمایا گیا کہ یہ لونڈیاں جب کسی کے نکاح میں آکر مَحْصَنَات بن جائیں اور پھر بدکاری کی ترکیب ہوں تو اُن کو اُس سزا کی نصف سزا دی جائے جو مَحْصَنَات کے لیے ہے۔ اس آیت میں دو جگہ لفظ مَحْصَنَات استعمال ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ دونوں جگہ یہ لفظ ایک ہی معنی میں لیا جاسکتا ہے۔ اب کیا آپ کا یہ خیال ہے کہ آیت کے پہلے فقرے میں مَحْصَنَات سے مراد شادی شدہ عورتیں ہیں؟ یعنی کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص شادی شدہ مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ مومن لونڈی سے نکاح کرے؟ اگر اس کا یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا تو ظاہر ہے کہ اس فقرے میں مَحْصَنَات سے مراد آزاد خاندان کی غیر شادی شدہ عورتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ اور جب ایسی عورتوں کے مقابلہ میں مومن لونڈیوں کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ جس معنی میں آزاد خاندان کی غیر شادی شدہ لڑکی مَحْصَنَات ہوتی ہے اس معنی میں غیر شادی شدہ لونڈی مَحْصَنَات نہیں ہوتی۔ پھر جب یہ فرمایا گیا کہ شادی شدہ ہو جانے کے بعد جب ایک لونڈی مَحْصَنَات بن جائے اور پھر بدکاری کی ترکیب ہو تو اس کی سزا اُس سزا کی نصف ہے جو مَحْصَنَات

کے لیے مقرر ہے، تو اس دوسرے فقرے میں مٹھنات کی سزا سے مراد وہی سزا ہو سکتی ہے جو غیر شادی شدہ آزاد خاندانی لڑکی کے ترکیب زنا ہونے کے لیے ہے۔ یہاں آپ اس لفظ کو شادی شدہ آزاد عورت کے معنی میں نہیں لے سکتے، کیونکہ ایک ہی آیت میں ایک ہی لفظ کو دو مختلف معنوں میں لینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ باقی رہا حضرت علیؑ کے قول اور فعل سے آپ کا استدلال، تو آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس معاملہ میں حضرت علیؑ نے جو رائے قائم فرمائی تھی اس میں وہ صحابہ کرام کے درمیان منفرد تھے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی ٹھن کو کبھی رجم کرانے سے پہلے کوڑے نہیں لگواتے۔ اسی طرح باقی تین خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی کسی ایسا نہیں ہوا کہ رجم سے پہلے کوڑے لگواتے گئے ہوں دوسرے کسی صحابی کا قول بھی اس کی تائید میں مجھے نہیں ملا۔ اور جمہور فقہانے بھی حضرت علیؑ کے اس اجتہاد کو قبول نہیں کیا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

گنہگار مومن اور نیکو کار کا فرق

سوال :- آج کل ایٹ۔ ایس۔ ایس کی طالبہ ایک نہایت ہی ذہین سی سی لڑکی میرے پاس انگریزی پڑھنے آتی ہے۔ وہ تقریباً روزانہ مجھ سے مذہبی امور پر تبادلہ خیالات کرتی ہے۔ میں بھی اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اسے دین اسلام کی تعلیمات سے روشناس کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ بحمد اللہ کہ میں نے دین اسلام کے بارے میں اس کی بہت سی غلط فہمیوں کو دور کر دیا ہے۔

لیکن ایک دن اس نے میرے سامنے ایک سوال پیش کیا جس کا جواب مجھے نہ سوجھ سکا۔ انراں بعد میں نے آپ کی تصانیف سے بھی رجوع کیا مگر تاحال کوئی شافی اشارت وہاں سے نہیں مل سکے۔

میری مسیحی شاگرد کہنے لگی کہ میں نے میٹرک میں اسلامیات کے کورس میں ایک حدیث پڑھی تھی جس میں کہا گیا ہے کہ مسلمان چاہے کتنا ہی بڑا گنہگار ہو وہ کچھ عرصہ دوزخ میں اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر آخر کار ضرور جنت میں چلا جائے گا۔ مگر کافر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دوزخ میں رہیں گے۔ پھر وہ کہنے لگی آپ ہمیں بھی کافر ہی سمجھتے ہیں۔ کوئی عیسائی خواہ وہ کتنا ہی نیکو کار ہو مسلمان کے عقیدہ کے مطابق دوزخ ہی میں جلتے گا۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ آپ اپنی شاگرد کو پہلے یہ بات سمجھائیں کہ گناہ گار مومن اور نیکو کار کافر کے درمیان فرق کی بنیاد کیا ہے۔ مومن اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری قبول کر کے اس کے وفادار بندوں میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اپنی اخلاقی کمزوریوں کی وجہ سے وہ کسی جرم یا بعض جرائم کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔ اس کے برعکس کافر دراصل ایک باغی ہوتا ہے اور آپ کے کہنے کے مطابق اگر وہ نیکو کار ہو بھی تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس نے بغاوت کے جرم پر کسی اور جرم کا اضافہ نہیں کیا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جو شخص باغی نہیں ہے اور صرف مجرم ہے اسے صرف جرم کی حد تک سزا دی جائے گی، بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جاسکتی، کیونکہ جرم کرنے کی وجہ سے کوئی شخص وفادار رعیت کے زمرے سے خارج نہیں ہو جاتا۔ لیکن بغاوت بجائے خود سب سے بڑا جرم ہے، اس کے ساتھ اگر کوئی شخص دوسرے جرائم کا اضافہ نہ بھی کرتا ہو تو اسے وہ حیثیت کسی طرح نہیں دی جاسکتی جو وفادار رعیت کو

دی جاتی ہے۔ وہ بغاوت کی سزا بہر حال پا کر رہے گا خواہ وہ اس کے علاوہ کسی جرم کا ارتکاب نہ کرے۔ لیکن اگر وہ باغی ہونے کے ساتھ کچھ جرائم کا مرتکب بھی ہو تو اسے بغاوت کی سزا کے ساتھ ان دوسرے جرائم کی سزا بھی دی جائے گی۔

اس اصولی بات کو جب وہ سمجھ لیں تو ان کو بتائیے کہ اللہ تعالیٰ کی وفادار و فرمانبردار رعیت میں صرف وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی توحید کو کسی قسم کے شرک کی آمیزش کے بغیر، اور اللہ کے سب پیغمبروں کو کسی استثناء کے بغیر، اور اللہ کی بھی ہوئی کتابوں کو کسی کا انکار کیے بغیر مانتے ہوں اور آخرت کی جواب دہی کو بھی تسلیم کرتے ہوں۔ ان میں سے جس چیز کو بھی آدمی نہ مانے گا وہ باغی ہوگا اور اسے خدا کی وفادار رعیت میں شمار نہ کیا جاسکے گا۔ اب مثال کے طور پر رسولوں اور کتابوں ہی کے معاملہ کو لے لیجئے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی انجیل کو جب یہودیوں نے نہ مانا تو وہ سب باغی ہو گئے، اگرچہ حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے انبیاء اور ان کی لائی ہوئی کتابوں کو وہ مانتے تھے۔ اسی طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے پہلے تک حضرت عیسیٰؑ کے پیرو اللہ کی وفادار رعیت تھے لیکن جب انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ بھی باغی ہو گئے۔ مسیح اور انجیل اور سابق انبیاء اور ان کی کتابوں کو ماننے کے باوجود وہ اللہ کی وفادار رعیت میں شمار نہیں ہو سکتے۔

یہ بات بھی جب وہ سمجھ لیں تو انہیں بتائیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی جنت باغیوں کے لیے نہیں بنائی ہے بلکہ اپنی وفادار و فرمانبردار رعیت کے لیے بنائی ہے۔ اس وفادار رعیت میں سے اگر کوئی شخص کوئی ناقابل معافی جرم کرتا ہے یا اس نوعیت کے بہت سے جرائم کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے تو اسے اس کے جرائم کے مطابق سزا دی جائے گی اور جب

وہ اپنی سزا بھگت لے گا تو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لیکن جس نے بغاوت کا ارتکاب کیا ہے وہ کسی طرح جنت میں نہیں جاسکتا۔ اُس کا مقام بہر حال دوزخ ہے۔ دوسرے کسی جرم کا وہ مرتکب نہ بھی ہو تو بغاوت بجائے خود اتنا بڑا جرم ہے جس کے ساتھ کوئی نیکی بھی اسے جنت میں نہیں پہنچا سکتی۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۵ء)

جنتوتے حق کا صحیح طریقہ

سوال :- اگر ایک آدمی حق کی تلاش میں ہے اور وہ دل سے اس کی کوشش کرتا ہے لیکن اسے کافی جدوجہد کے بعد بھی وہ نہیں ملتا تو کیا وہ بیچارہ حوصلہ ہار نہیں بیٹھے گا؟ اس کی مثال یوں ہے کہ ایک آدمی انتہائی تاریکی میں اس غرض سے سفر کرتا ہے کہ کہیں روشنی کا چراغ اسے ملے۔ لیکن سفر کرتے کرتے روشنی کا نشان تک اسے نہیں ملتا۔ آخر کو بیچارہ تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ روشنی سرے سے ہے ہی نہیں، اگر کچھ ہے تو بس گھپ اندھیرا۔

مولانا محترم، آپ کہیں گے کہ میں نے یہ ایک محض فرضی مثال پیش کی ہے۔ میں انسانی زندگی میں عملی مثال پیش کرتا ہوں۔ دوا آدمی ہیں جو شعوری طور پر اور رسمی طور پر مسلمان ہیں۔ شروع شروع میں دونوں حصاروں کے اندر بند ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک حصار زندگی میں مصیبتوں، تکلیفوں اور نا کامیوں کا حصار ہے۔ ایک آدمی پہلے حصار سے باہر نکل آتا ہے اور سمجھ لیتا ہے کہ اب

ایک ہی حصار اس کے لیے باقی ہے جس سے نکل کر وہ آزاد ہو جائے گا۔ اس طرح اس کا حوصلہ بڑھ جاتا ہے اور جب وہ دوسرے حصار سے بھی باہر نکل آتا ہے تو آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ اُسے مطمئن کر دیتا ہے اور وہ ایسی ذات کا قاتل ہو جاتا ہے جو مصیبت زدہ کی پکار کو سنتی ہے اور مدد کرتی ہے۔ مگر دوسرا شخص ایک حصار سے نکلتا ہے تو دوسرا حصار اور دوسرے سے نکلتا ہے تو تیسرا حصار اسے گھیر لیتا ہے، یہاں تک کہ یکے بعد دیگرے پہم حصار پر حصار اُسے گھیرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ مسلسل چکر اُسے قطعی مایوس کر دیتا ہے اور وہ کسی ایسی ذات سے جو مصیبت میں کام آئے مکمل طور پر نالاہید ہو جاتا ہے، کیونکہ بیچارہ بار بار چلا آتا ہے کہ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ، اور کبھی بیچارے کو اَلَا اِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ یہ شخص اس سے ناامید ہو گیا ہے کہ بیچارے کی بیشتر خواہشات میں سے ایک بھی پوری نہیں ہوتی اور میں تکلیفوں میں سے ایک بھی رفع نہیں ہوتی۔ اگر کوئی ایک خواہش بھی پوری ہو جاتی، یا ایک تکلیف بھی رفع ہو جاتی تو وہ اس بات سے کلی طور پر مایوس نہ ہوتا کہ اوپر کوئی بالاتر ہستی دعائیں سننے اور حاجتیں پوری کرنے والی موجود ہے۔

جواب۔ آپ نے اپنے سوال کے آغاز میں جو بات لکھی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حق کی تلاش ایک بنیادی خوبی ہے جو حق پانے کے لیے شرطِ اول کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ تلاشِ حق مخلصانہ ہو، بلا تعصب ہو اور دانشمندی کے ساتھ ہو یعنی آدمی اس تلاش کے دوران میں حق اور باطل کے درمیان تمیز کرتا رہے اور جو چیز باطل نظر آئے اُسے چھوڑ کر حق کو قبول کرتا چلا جائے۔ اس صورت میں

یہ امکان نہ ہونے کے برابر ہے کہ آدمی کو گھپ اندھیرے کے سوا کچھ نہ ملے۔

سوال کے دوسرے حصے میں آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ تلاشِ حق برائے تلاشِ حق نہیں بلکہ اس غرض سے کر رہے ہیں کہ آپ مصیبتوں اور تکلیفوں اور ناکامیوں کے حصار سے نکل جائیں، اور آپ کو متی نصوا اللہ کے جواب میں اَلَا اِنَّ نَصُوَ اللہ قَدِیْتُ کی آواز نہ صرف یہ کہ سنائی دینے لگے بلکہ وہ جواب دینے والی ہستی آپ کے مصائب اور تکالیف اور ناکامیوں کا مداوا بھی کر دے۔

میرے نزدیک تلاشِ حق کے لیے یہ نقطہ آغاز ہی سرے سے غلط ہے جس کی وجہ سے آپ کو بالیوسی لاحق ہوتی ہے۔ حق کی تلاش کا صحیح راستہ جو آپ کو اختیار کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ :

سب سے پہلے مطالعہ اور غور و فکر سے آپ یہ تحقیق کریں کہ آیا کائنات کا یہ نظام بے خدا ہے؟ یا بہت سے باختیار خدا اول کی تخلیق سے بنا ہے اور وہ سب اس کا نظام چلا رہے ہیں؟ یا اس کا ایک ہی خالق و مالک اور حاکم و منتظم ہے؟ اس کے بعد آپ اس کائنات کو سمجھنے کی کوشش کریں اور یہ تحقیق کریں کہ آیا یہ دارالْعذاب ہے؟ یا عیش کدہ ہے؟ یا دارالامتحان ہے جس میں لذت اور الم، تکلیف اور راحت، کامیابی اور ناکامی، ہر چیز آزمائش کے لیے ہے؟

پھر آپ اس دنیا میں انسان کی حیثیت کو سمجھنے کی کوشش کریں کہ آیا وہ یہاں بالکل آزاد اور مختار مطلق ہے اور کوئی بالاتر طاقت اس کی قسمت پر اثر انداز ہونے والی نہیں ہے اور کسی بالاتر ہستی کے سامنے وہ جواب دہ نہیں ہے؟ یا زمین اور آسمان میں بہت سے خدا اس کی قسمت کے مالک ہیں؟ یا ایک ہی خدا اس کا اور ساری دنیا

کا خالق و حاکم ہے، اور وہ مختار مطلق ہے، ہماری لگائی ہوئی شرطوں کا پابند نہیں ہے، اور وہ ہمارے آگے جواب دہ نہیں بلکہ ہم اُس کے آگے جواب دہ ہیں، اور وہ یہاں اچھے اور بُرے سب طرح کے حالات میں رکھ کر ہمارا امتحان لے رہا ہے جس کا نتیجہ اس دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں نکلے گا؛

ان تین سوالات میں سے اگر آپ کی تحقیق ہر ایک کا جواب پہلی یا دوسری شکل میں دے تو آپ کو یابوسی کی حالت سے نکل کر اُمید کا راستہ پانے کی کوئی صورت بتانا میرے بس میں نہیں ہے۔ البتہ اگر آپ کی تحقیق ہر سوال کا جواب تیسری شکل میں دے تو یہی جواب آپ کے اطمینان قلب کی منزل تک پہنچا سکتا ہے، بشرطیکہ آپ مزید غور و فکر کر کے اس کے منطقی مضمرات کو اچھی طرح سمجھتے چلے جائیں۔

(LOGICAL IMPLICATIONS)

جب خدائے وحدہ لا شریک ساری کائنات کے انتظام کو چلا رہا ہے تو کائنات کی آبادی کے بے شمار افراد میں سے کسی فرد کا یہ چاہنا ہی سرے سے غلط ہے کہ خدا کی ساری خدائی صرف اُس کے مفاد میں کام کرے۔

اور جب یہ دنیا دار الامتحان ہے تو اس میں پیش آنے والی ہر خوشی اور رنج، ہر مصیبت اور راحت، ہر کامیابی اور ناکامی دراصل انسان کی آزمائش کے لیے ہے۔ یہ بات جس شخص کی بھی سمجھ میں آجاتے گی وہ نہ کسی اچھی حالت پر اترے گا اور نہ کسی بُری حالت پر اُل سکتے ہوگا، بلکہ ہر حالت میں اس کی کوشش یہ ہوگی کہ خدا کے امتحان میں کامیاب ہو۔ دنیا کے موجودہ نظام کی اس حقیقت کو جان لینے کے بعد آدمی یہاں ایسی غلط تمنائیں دل میں پالے گا ہی نہیں کہ اس زندگی میں اُسے خالص عیش اور بے لاگ لذت اور بے آمیز راحت اور دائمی کامیابی نصیب ہو اور کبھی اسے مصیبت، تکلیف، رنج اور ناکامی سے سابقہ پیش ہی نہ آئے۔

کیونکہ یہ دنیا نہ عیش کدہ ہے اور نہ دار العذاب کہ یہاں محض لذت یا محض الم، یا محض راحت یا محض تکلیف، یا محض کامیابی یا محض ناکامی کہیں پائی جاسکے۔

اسی طرح جب تیسرے سوال کا جواب آپ تحقیق سے یہ پالیں کہ خدا سے واحد خالق و حاکم ہے اور ہم مخلوق و محکوم، اور یہ کہ وہ مختار مطلق ہے اور ہم اس کے بندے ہوتے ہوئے اسے اپنی شرطوں کا پابند نہیں بنا سکتے، اور یہ کہ وہ ہمارے سامنے نہیں بلکہ ہم اس کے سامنے جواب دہ ہیں، تو آپ کا ذہن کبھی خدا سے ایسی غلط توقعات وابستہ نہ کرے گا کہ ہم خود جس حالت میں رہنا چاہیں وہ ہیں اسی حالت میں رکھے اور ہم جو درخواست بھی اس سے کریں وہ ضرور اسی شکل میں اسے پورا کرے جو ہم نے تجویز کی ہے، اور ہم پر کوئی تکلیف، یا مصیبت اگر آہی جاتے تو ہمارے مطالبے پر وہ اسے فوراً دفع کر دے۔

مختصر بات یہ ہے کہ صحیح معرفت کا ثمرہ اطمینان ہے جو ہر اچھے یا بُرے حال میں یکساں قائم رہتا ہے، اور معرفت کے فقدان کا نتیجہ بہر حال بے چینی، اضطراب اور مایوسی ہے خواہ عارضی طور پر انسان اپنی کامرانیوں سے غلط فہمی میں پڑ کر کتنا ہی مگن ہو جائے۔ آپ مایوسی سے نکلنا چاہتے ہوں تو پہلے حقیقت کا عرفان حاصل کرنے کی فکر کریں، ورنہ کوئی چیز بھی آپ کو گھپ اندھیرے سے نہ نکال سکے گی۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۵ء)

صحابہؓ کے معیارِ حق سمونے کی بحث

سوال گزاریں یہ ہے کہ آپ کی علمی تحریرات سے دوسری بحثوں کے علاوہ صحابہ

فردی النجابه کے متعلق بھی معیارِ حق ہونے نہ ہونے کے عنوان سے ایک نئی بحث چھڑ گئی ہے۔ مجھے اس اختلاف کی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی اس لیے سخت تشویش ہے۔ فریقین کے ٹھیکر ٹھمنے سے جو مواد سامنے آیا ہے اس میں ثمرۃ اختلاف کہیں نظر نہیں آتا کیونکہ صحابہ کرام کو مرحوم و مغفور آپ بھی مانتے ہیں اور معصوم دوسرے حضرات بھی نہیں سمجھتے نیز صحابہ کا اجماع اور مجموعی طرزِ عمل آپ کے نزدیک بھی محبت ہے اور ہر صحابی کا ہر فعل مطلقاً ان کے نزدیک بھی قابلِ تقلید اور حق کا معیار نہیں۔ باقی ہر صحابی کی مجموعی زندگی میں خیر کا پہلو غالب ہے اس کے فریقین قائل ہیں۔ یہی بات کہ حضرات صحابہ کرام کے متعلق تاریخی ریسرچ کر کے آپ نے جو صحیح یا غلط واقعات کہے ہیں ان کو اس بحث کی بنیاد بنایا جائے تو میرے ناقص خیال میں ان جزوی اور انفرادی واقعات کے وقوع یا عدم وقوع سے ایک خاص درجہ میں صحابہ کے معیارِ حق ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس لیے اس خاردار لمبی بحث سے دامن بچاتے ہوئے میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ آپ بھی ان واقعات سے قطع نظر فرماتے ہوئے خاص علی رنگ میں خالی الذہن ہو کر معیارِ حق کا مفہوم واضح فرمائیں جس سے آپ کو انکار ہے۔ میں اپنا حاصلِ مطالعہ آپ کے سامنے رکھتا ہوں اگر آپ اس سے اتفاق فرمائیں تو فہما ور نہ اس پر علمی گرفت فرمائیں۔

ظاہر کہ جو کچھ کتاب و سنت کے اندر مذکور ہے اس کے لیے تو کسی مزید معیار کی ضرورت ہی نہیں بلکہ یہ خود اپنے غیر کے لیے معیار ہیں مثلاً زلاتِ صحابہ وغیرہ جن کی تفصیل بے فائدہ ہے۔ ہاں آئندہ آنے والے مسائل جن کے بارے

میں قرآن و حدیث میں نفع یا اثبات کوئی صراحت موجود نہیں ایسے امورِ خبریہ میں حضرت صحابہ کرام کے اقوال و افعال کو محبت سمجھنا چاہیے کیونکہ صحبت نبی کے اثر سے ان کے قلوب و اذہان ہماری نسبت صحت و صواب کے زیادہ قریب ہیں صحابہ کو شرفِ صحابیت کے علاوہ نبوت سے قوی اور قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے دینی و دنیاوی مسائل میں ایک قسم کی بالائیت حاصل ہونے کو ہی معیارِ رقی ہونے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غیر صحابی کے لیے لازم ہے کہ اپنا قول و افعال کی صحت پر قرآن و حدیث سے کوئی دلیل قائم کرے یا کم از کم کسی صحابی کو ہی اپنی تائید میں پیش کر دے۔ لیکن صحابی کے قول و فعل کے خلاف جب تک نص سے کوئی قوی دلیل قائم نہ ہو تو اس کا صحابی سے ثابت ہونا ہی اس کی صحت کے لیے سند ہے۔ مزید دلیل کی حاجت نہیں۔ نبوت سے غایتِ قرب کے سبب یہ اعتماد کا درجہ انہیں مل سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس امتیاز کی بدولت جو قربِ نبوی کے طفیل انہیں حاصل ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم انہیں غیر معصوم سمجھتے ہوئے قرآن و حدیث کا شارح سمجھیں اور جو تعبیر و توجیہ ہمارے ذہن میں آئے اُس کی تصدیق و تصویب کے لیے صحابہ کے دیکھی درپوزہ گری کی جائے۔ حتیٰ الامکان دین کی تعبیر میں ان سے اختلاف روا نہ رکھا جائے۔ اگر آپ اس میں کسی تفصیل کے قائل ہیں تو صریح مستدل بات تحریر فرمائیں۔“

جواب۔ آپ کے سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ معیارِ رقی تو صرف اللہ کا کلام اور اس کے رسول کی سنت ہے۔ صحابہ معیارِ رقی نہیں ہیں بلکہ اس معیار پر پورے نہ آتے۔

ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسوٹی سونا نہیں ہے، لیکن سونے کا سونا ہونا کسوٹی پرکنے سے ثابت ہوتا ہے۔

صحابہؓ کے اجماع کو آپ بھی جانتے ہیں کہ میں تحت مانتا ہوں، بلکہ ان کی اکثریت جس جانب ہو اس کو بھی میں ترجیح دیتا ہوں۔ البتہ افراد صحابہؓ کے معاملے میں لامحالہ دو صورتوں میں سے ایک ہی پیش آسکتی ہے۔ ایک یہ کہ ان کے اقوال میں اختلاف ہو۔ اس صورت میں سب کے اقوال کو یک وقت قبول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ دلائل شرعیہ سے کسی قول کو دوسرے قول پر ترجیح ہی دی جاسکتی ہے، اور ان سب کے اقوال کو رد کر کے کوئی نیا قول اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی صحابی یا بعض صحابہ سے ایک ہی قول ہو اور اس کے خلاف کوئی قول نہ ملتا ہو۔ اس صورت میں صحیح بات یہی ہے کہ اسے قبول کیا جائے اور اس قول کو رد کر کے کوئی دوسرا قول اختیار نہ کیا جائے، الا یہ کہ عبیل القدر تابعین اور مسلم ائمہ مجتہدین نے دلائل کی بنا پر اس میں کلام کیا ہو اور وہ دلائل اقرب الی الصواب محسوس ہوں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

بشریتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات

سوال۔ ماہ اپریل کے ترجمان القرآن میں آپ کا جو مقالہ بعنوان ”اسلام کس چیز کا علمبردار ہے؟“ چھپا ہے۔ اس کے مندرجات میں سے کچھ پر یہ اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں۔
۱۔ پیغمبرِ مافوق البشر نہیں ہوتا۔ اس کا کیا مفہوم ہے؟ کیا اس سے مراد خدائی اختیار

کا حامل ہونا ہے؛ یا بشریت سے ماوراء ہونا؛ معترضین نے یہ نکتہ برآمد کیا ہے کہ مافوق البشر کا مطلب عام بشر سے فائق ہونا ہے اور پیغمبر اس معاملے میں فائق ہی ہوتے ہیں۔

۲۔ دوسرا اعتراض اس پر ہے کہ مقالہ نویس نے پیغمبر کو بشری کمزوریوں سے مبرا تسلیم نہیں کیا۔ حالانکہ وہ ہر لحاظ سے معصوم ہوتے ہیں بشری کمزوریوں سے مراد بشریت کے لوازمات ہیں یا اور کچھ مراد ہے؟

۳۔ بعض پیغمبروں کا مشن ناکام ہو گیا۔ یہ انداز بیان انبیاء کے شایان شان نہیں ہے معترضین کا زیادہ تر زور اس پر تھا کہ چاہے نیت بخیر ہو مگر انداز بیان گستاخانہ ہے۔

جواب۔ ان اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ مقالہ دراصل غیر مسلموں کے سامنے اسلام پیش کرنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس میں ان کے غلط عقائد کا ذکر کیے بغیر ان کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ اسلام کی صحیح تصویر ان کے سامنے رکھ دی گئی ہے دیکھ کر وہ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان کے مذہب میں کیا کیا غلط باتیں شامل ہو گئی ہیں۔ اب ایک ایک اعتراض کو لیجیے:

۱۔ ”پیغمبر فوق البشر نہیں ہوتا۔“ اس فقرے سے کوئی معنی اخذ کرنے سے پہلے معترض کو دیکھنا چاہیے کہ میں نے کس سلسلہ کلام میں یہ بات کہی ہے۔ اوپر سے عبارت یوں چلی آرہی ہے کہ ”رسول ایک انسان ہے اور خدائی میں اس کا ذرہ برابر بھی کوئی حصہ نہیں ہے۔“ اس کے معاً بعد یہ کہنا کہ ”وہ فوق البشر نہیں ہے“ صاف طور پر یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ بشریت سے ماوراء اور خدائی صفات سے متصف نہیں ہے جیسا کہ دوسرے مذہب والوں نے اپنے پیرواؤں کو بنا رکھا ہے۔

۲۔ اسی سلسلہ کلام میں فوراً بعد دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ ”رسول بشری کمزوریوں

سے بالاتر نہیں ہے۔“ اس میں بشری کمزوریوں سے مراد جھوک، پیاس، نیند، مرض، رنج و غم وغیرہ امور ہیں جو بشری کو لاحق ہوتے ہیں۔ اور اس مضمون میں یہ بات اس غرض کے لیے کہی گئی ہے کہ عیسائیوں نے جس ہستی کو خدا یا خدا کا بیٹا قرار دے ڈالا اس کو بھی یہ بشری کمزوریاں لاحق ہوتی تھیں۔ مگر یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے بھی وہ بشر کو خدائی میں شریک قرار دے بیٹھے۔ یہ استدلال ٹھیک ٹھیک قرآن سے ماخوذ ہے، مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ، كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ (۵: ۷۵) ”مریم کا بیٹا مسیح رسول کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس سے پہلے بھی رسول گزر چکے تھے، اور اس کی ماں راست باز تھی، دونوں کھانا کھایا کرتے تھے۔“ اس آیت میں ایک عورت کے پیٹ سے پیدا ہونے اور ماں بیٹے دونوں کے کھانا کھانے کو اس بات کی صریح دلیل ٹھہرایا گیا ہے کہ حضرت مسیح بشر تھے نہ کہ فوق البشر، اَوَّلُ بَيْتٍ مِنْهُمْ أَنْ كَانُوا قَوْمًا يَتَّبِعُونَ آيَاتِهِمْ، كَمَا كَانُوا يَتَّبِعُونَ آيَاتِهِمْ، كَمَا كَانُوا يَتَّبِعُونَ آيَاتِهِمْ۔

۲۔ تیسرا اعتراض بھی سلسلہ کلام کو نظر انداز کر کے صرف ایک لفظ کے استعمال پر کیا گیا ہے۔ سلسلہ کلام یہ ہے کہ نبی کا کام ایمان لانے والوں کو انفرادی اور اجتماعی تربیت دے کہ ایک صحیح اسلامی تہذیب و تمدن کے لیے عملاً تیار کرنا اور ان کو منظم کر کے ایک ایسی جماعت بنادینا ہے جو دنیا میں خدا کے دین کے بالفعل قائم کرنے کی جدوجہد کرے یہاں تک کہ خدا کا کلمہ بلند ہو جائے اور دوسرے کلمے پست ہو کر رہ جائیں۔ اس کے بعد یہ عبارت لکھی گئی ہے: ”ضروری نہیں ہے کہ سب نبی اپنے اس مشن کو کامیابی کے آخری مراحل تک پہنچانے میں کامیاب ہی ہو گئے ہوں۔ بہت سے انبیاء ایسے ہیں جو اپنے کسی قصور کی بنا پر نہیں بلکہ متعصب لوگوں کی مزاحمت اور حالات کی نامساعدت کے باعث اس میں ناکام ہو گئے۔“ اس عبارت میں لفظ ناکام کے استعمال کو گستاخی کہنا آفرادہ و احترام کی کوئی

قسم ہے؛ یہ مبالغہ آمیزیاں اگر اسی شان سے بڑھتی رہیں تو بعید نہیں کہ کل ہر وہ شخص گستاخ ہو جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احد میں زخمی ہو گئے تھے، یا آپ کسی وقت بیمار ہو گئے تھے۔ کسی واقعہ کے واقعہ ہونے سے اگر انکار نہیں ہے تو اس کو انہی الفاظ میں بیان کیا جائے گا جو زبان میں معروف ہیں۔ جو حضرات اسے گستاخی سمجھتے ہیں وہ اپنی راستے کے مختار ہیں، مگر دوسروں پر وہ اس راستے کو کیوں مسلط کرتے ہیں؟

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۷ء)

رسول کی بشری کمزوریوں کے مراد طبعی ضروریات ہیں

سوال۔ ایک عالم دین کو اصرار ہے کہ لندن کی اسلامی کانفرنس والے مقالے میں آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ”بشری کمزوری سے بالاتر نہ ہونے“ کے الفاظ جو استعمال کیے ہیں وہ درحقیقت عیب اور نقص کے معنی میں ہیں۔ کیا آپ اس کی وضاحت کریں گے کہ ان الفاظ سے خود آپ کی مراد کیا تھی؟

جواب۔ اگرچہ ماہ جون کے ترجمان القرآن میں میں اپنی مراد وضاحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں، مگر اس کے بعد بھی اس الزام پر اصرار کیا جا رہا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قائل جب اپنے قول کی صاف صاف وضاحت کر دے تب بھی الزام لگانے والا یہی کہتا رہے گا کہ تیرے قول کا اصل منشا وہ نہیں ہے جو تو بیان کرتا ہے، بلکہ وہ ہے جو ہم بیان

کرتے ہیں۔ یہ عجیب رویہ ہے جو مشقی اور خدا ترس لوگوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر میری طرف سے کوئی وضاحت نہ بھی ہوتی اور صرف اس مضمون کی متعلقہ عبارت ہی کو صاف ذہن کے ساتھ پڑھا جاتا تو اس غلط فہمی کی کوئی گنجائش نہ ہوتی کہ اس سلسلہ کلام میں بشری کمزوریوں سے مراد عیوب اور نقائص ہو سکتے ہیں۔ اس میں تو ساری بحث یہ ہے کہ دوسری قوموں نے اپنے انبیاء کے حق میں جو مبالغہ کیے ہیں اور ان کو خدا، یا خدا کی اولاد، یا خدا کا اوتار تک بنا ڈالا ہے، قرآن مجید نے ان سب سے مسلمانوں کو بچا لیا اور خدائی و رسالت کے درمیان ایک ایسا خط امتیاز کھینچ دیا جس سے ہر انسان یہ جان سکتا ہے کہ رسول کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ آخر اس بحث کے دوران میں یہ کہنے کا کیا موقع ہو سکتا ہے کہ رسول عیوب اور نقائص سے بالاتر نہیں ہوتا۔

علاوہ بریں اگر کوئی شخص الفاظ کے معانی کی سمجھ رکھتا ہو تو وہ بشری کمزوریوں کا مطلب عیوب اور نقائص ہرگز نہیں لے سکتا۔ انسان کے لیے عجیب کا لفظ ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب وہ مثلاً بد زبان ہو، جھوٹا ہو، چغلیں پھوڑ ہو، فریسی اور خائن اور بد کردار ہو۔ "نقص" کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب وہ یا تو کسی جسمانی نقص میں مبتلا ہو مثلاً بد شکل یا ناقص الاعضاء ہو، یا وہ کسی ذہنی یا اخلاقی نقص میں مبتلا ہو، مثلاً گنہگار ہو، کم فہم یا خواہشات نفس سے مغلوب ہو، یا وہ دونوں کے برعکس بشری کمزوریاں یہ ہیں کہ انسان اپنی سلامتی کے لیے غذا اور پانی کا محتاج ہے۔ آرام اور نیند کا محتاج ہے۔ نکاح کا محتاج ہے۔ بیماری میں علاج کا محتاج ہے۔ دھوپ اور بارش سے بچنے کے لیے ساتے کا محتاج ہے۔ سردی سے بچنے کے لیے گرم لباس کا محتاج ہے۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا (النساء، آیت ۲۸) اور انسان کمزور

پیدا کیا گیا ہے۔

ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۷ء

کیا کافر عمل صالح پر اجر کا مستحق ہے؟

سوال۔ گذارش ہے کہ اس بندۂ عاجز کے ایک مخلص دوست جو دینی خیال کے آدمی ہیں، اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جو شخص بھی اپنے رب کی رضا کے لیے کوئی نیک عمل کرے، مثلاً مظلوم کی حمایت، غریب کی امداد، مسافر کی خدمت، کسی بیمار کی تیمارداری، تو وہ اپنے رب کے ہاں ضرور اجر پائے گا۔ آخرت کی اجارہ داری مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں۔ اللہ رب العالمین ہے صرف مسلمانوں کا خدا نہیں۔ ان کا گمان ہے کہ ہر مذہب کا پیرو مثلاً عیسائی، ہندو، بدھ وغیرہ، اگر خالص نیت سے نیکی کرے، یعنی ریاکاری مقصود نہ ہو تو وہ آخرت میں جزا پائے گا۔ میں ان سے متفق نہیں اور قرآن مجید کی بعض آیات کا حوالہ دیتا ہوں کہ ایمان لانا بھی قبولیت عمل کے واسطے شرط ہے۔ مثلاً سورۃ نحل، ۹۷۔ سورۃ طہ، ۱۱۲۔ سورۃ انبیاء: ۹۴۔ مگر وہ مطمئن نہیں ہوتے۔ میں نے ان سے عرض کیا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں۔ انہوں نے جواب دیا علماء عموماً انتہا پسند ہیں۔ پھر وہ آپ کے متعلق کہنے لگے کہ مولانا مودودی صاحب متوازن ذہن کے عالم ہیں اور ان کی سوچ انتہا پسندانہ نہیں۔ آپ اس مسئلہ کا فیصلہ ان سے پوچھ دیجیے۔ چنانچہ یہ عرضہ ارسال خدمت ہے۔ وضاحت کے لیے ایک اور بات لکھنے کی اجازت

چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ اگر ایک فاسق مسلمان نیکی کرے تو وہ قبول، اور وہی نیکی یا اس سے بہتر نیکی اگر ایک غیر مسلم کرے تو وہ مسترد۔ اللہ ایسا جانبدار نہیں ہو سکتا یہ اس کی شان بندہ پروری کے خلاف ہے۔

جواب۔ آپ کے دوست اگر اس مسئلے کا جواب قرآن سے چاہتے ہیں تو وہ اس باب میں بالکل صریح ہے کہ کافر کے اعمال خواہ اچھے ہوں یا بُرے، وہ محض اپنے کفر کی بنا پر عذابِ جہنم کا مستحق ہے۔ آپ نے سورۃ نحل، سورۃ طہ اور سورۃ انبیاء کی جو آیات اُن کو سنائی ہیں وہ اگر انہیں مطمئن نہیں کر سکیں تو اُن سے زیادہ صریح اور مفصل آیات قرآن میں موجود ہیں جو پوری وضاحت کے ساتھ یہ بتاتی ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں اور اس کی آیات اور روزِ آخرت پر ایمان میں سے کسی ایک پر ایمان نہ لانے والے کافر ہیں اور آخرت میں ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے مثال کے طور پر سورۃ نساء آیات ۱۵۰-۱۵۱ ملاحظہ فرمائیے جن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَاعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا۔

”جو اللہ اور اس کے رسولوں سے کفر کرتے ہیں، اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان تفریق کریں، اور کہتے ہیں کہ ہم کسی کو مانیں گے اور کسی کو نہ مانیں گے، اور کفر و ایمان کے بیچ میں ایک راہ نکالنے کا ارادہ رکھتے ہیں، وہ سب پتے کافر ہیں اور کافروں کے لیے ہم نے رسوا کن عذاب مہیا کر رکھا ہے۔“

اس ارشاد کی رُو سے خدا اور رسولوں کو نہ ماننا، یا خدا کو ماننا اور رسولوں کو نہ ماننا، یا رسولوں میں کسی کو ماننا اور کسی کو نہ ماننا، ان میں سے ہر ایک قطعی کُفر ہے اور کُفر کی سزا اِعمال سے قطع نظر، رسول کُفر عذاب ہے۔

پھر سورۃ النعام، آیت ۱۳۰ دیکھیے۔ اُس سے پہلے کی آیات میں شیاطین اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے لیے ہمیشگی کے عذاب کا فیصلہ منانے کے بعد ارشاد ہوا ہے کہ اُس وقت اللہ تعالیٰ جن و انس سے خطاب کر کے فرمائے گا:

الْحَمِيَا تِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمَا اٰيَاتِي وَيُزِدُّونَكُمْ
لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا۔ قَالُوا شَهِدْنَا عَلٰى اَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا
وَشَهِدُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَنَّهُمْ كَانُوْا كٰفِرِيْنَ۔

”کیا نہیں آئے تھے تمہارے پاس رسول خود تم میں سے جو سناتے تھے تم کو میری آیات اور ڈراتے تھے تم کو یہ دن دیکھنے سے؟ وہ کہیں گے کہ ہم اپنے خلاف خود گواہی دیتے ہیں۔ ان کو دنیا کی زندگی نے دھوکے میں ڈال رکھا تھا اور انہوں نے آخر کار خود اپنے اوپر گواہی دی کہ ہم کافر تھے۔“

یہاں رسولوں کی بات نہ ماننے اور اُن کی پیش کردہ آیات الہی پر ایمان نہ لانے اور آخرت کو تسلیم نہ کرنے والے لوگوں کو کافر قرار دیا گیا ہے اور انہی کو ہمیشگی کے عذابِ جہنم کا مستحق ٹھہرایا گیا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ اُن کے عمل کیسے تھے اور کیسے نہ تھے۔

یہی بات سورۃ زمر، آیات ۷۱، ۷۲ میں فرمائی گئی ہے۔ اس میں ارشاد ہوا ہے کہ جب جہنم کی طرف گروہ درگروہ ہانکے جائیں گے تو ان کے لیے جہنم کے دروازے کھول دیے جائیں گے اور اس کے کارندے (فرشتے) ان سے پوچھیں گے:

الْحَرِيَّا تَكْمُرُ رُسُلًا مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ
لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى
الْكَافِرِينَ قِيلَ ادْخُلُوا الْاَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ

”کیا نہیں آئے تھے تمہارے پاس رسول خود تم میں سے جو سناتے تھے تم کو
تمہارے رب کی آیات اور ڈراتے تھے تم کو یہ دن دیکھنے سے؛ وہ کہیں گے
ہاں، مگر عذاب کا فیصلہ کافروں پر چسپاں ہو گیا۔ کہا جائے گا داخل ہو جاؤ
جہنم کے دروازوں میں یہاں ہمیشہ رہنے کے لیے“

یہاں بھی اُن لوگوں کو کافر قرار دیا گیا ہے جنہوں نے دنیا میں رسولوں اور ان کی پیڑ
کردہ آیات، اور آخرت پر ایمان لانے سے انکار کیا تھا۔ انہی لوگوں کے حق میں ہمیشگی کے
عذاب جہنم کا فیصلہ سنایا گیا ہے۔ اس امر کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا کہ کفر کے سوا اُن کے کچھ اور
گناہ تھے یا نہ تھے جن کی بنا پر وہ عذاب جہنم کے مستحق ہوتے یا نہ ہوتے۔

اس کے بعد سورۃ ملک کی آیات ۵ تا ۱۱ دیکھیے جس میں صوف انبیاء اور اُن پر نازل
ہونے والی کتابوں کے انکار کو عذاب جہنم کا موجب قرار دیا گیا ہے۔

كُلَّمَا اَلْقٰی فِيْهَا فَوْجٌ سَاَلَهُمْ خَزَنَتُهَا اَلْحَرِيَّا تَكْمُرُ نَذِيْرٌ ۚ قَالُوْا
بَلٰی قَدْ جَاۤءَنَا نَذِيْرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ ؕ اِنْ اَنْتُمْ
اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ كَبِيْرٍ ۚ

”جب بھی کوئی انبوء اُس میں (یعنی جہنم میں) ڈالا جائے گا، اُس کے
کا زندہ سے اُن لوگوں سے پوچھیں گے کیا کوئی خبردار کرنے والا تمہارے پاس نہیں آیا
تھا؛ وہ کہیں گے ہاں، ہمارے پاس خبردار کرنے والا آیا تھا، مگر ہم نے جھٹلایا اور

کہا کہ خدا نے کچھ نازل نہیں کیا ہے۔ تم بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو۔

ان آیات کو دیکھنے کے بعد کیا کوئی شخص جو قرآن پر ایمان رکھتا ہو، یہ ملنے سے انکار کر سکتا ہے کہ کفر بجاتے خود انسان کے جہنمی ہونے کا مستقل سبب ہے، اور کفر کے ساتھ کوئی نیک عملی بھی اس کو جہنم سے نہیں بچا سکتی؛ البتہ فرق اگر ہے تو صرف اس لحاظ سے ہے کہ اُس دارالْعذاب کے دروازے بہت سے ہیں۔ اچھے کام کرنے والا کافر کسی اور دروازہ سے داخل ہوگا اور بُرے کام کرنے والے کفار اپنے بُرے اعمال کے مطابق مختلف دروازوں سے داخل ہوں گے۔ بالفاظِ دیگر کسی کے لیے عذاب ہوگا اور کسی کے لیے سخت اور کسی کے لیے سخت سے سخت۔ اعمال صرف عذاب کے خفیف یا شدید ہونے کے موجب تو بن سکتے ہیں، لیکن جہنم میں جانے سے کوئی کافر نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ کفر خدا سے بغاوت ہے، اور باغی کے لیے اللہ نے اپنی جنت نہیں بنائی ہے۔

رہے مومن تو وہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو ایمان کے ساتھ کھشتِ مجموعی صالح ہوں۔ ان کے اگر کچھ قصور ہوں بھی تو وہ توبہ سے معاف ہو سکتے ہیں، دنیا کے مصائب، امراض، تکالیف بھی اُن کا کفارہ بن سکتی ہیں، شفاعت بھی ان کے حق میں نافع ہو سکتی ہے، اور اللہ اپنے فضل و کرم سے بھی اُن کی مغفرت فرما سکتا ہے۔ دوسری قسم کے مومن وہ ہیں جو ایمان رکھنے کے باوجود بڑے بُرے گناہوں کے مرکب ہوئے ہوں۔ وہ باغی نہیں بلکہ مجرم ہیں۔ ان کے لیے اگر کوئی چیز بھی بخشش کی موجب نہ بن سکتی ہو، تو انہیں بغاوت کی نہیں بلکہ جرم یا جرائم کی سزا دی جاتے گی۔ دنیا کے قوانین بھی باغی اور مجرم کو ایک سلح پر نہیں رکھتے۔ پھر آپ احکم الحاکمین سے

یہ توقع کیے کر سکتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک سطح پر رکھے گا؟

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)



فِہِیْ وَمَعَالِیْ مَسَائِلِ

صلوۃ خوف

سوال۔ جو افواجِ پاکستان اپنے پاک وطن کے دفاع کے لیے محاذ پر برسرِ پیکار ہیں، ان کے بارے میں نمازِ فرض کا کیا حکم ہے؟ موجودہ حالات میں فرض نماز کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

جواب۔ اگر عملاً لڑائی نہ ہو رہی ہو، بلکہ فوجی دستہ محاذِ جنگ کی کسی چوکی پر صرف مدافعت کے لیے مستعد بیٹھا ہو تو ایسی حالت میں صلوۃ خوف باجماعت اس طرح ادا کی جائے کہ پہلے آدھے سپاہی ایک جگہ جمع ہو کر فرض نماز قصر ادا کریں اور پھر باقی آدھے نماز ادا کر لیں۔ نماز کے وقت سپاہیوں کو اپنے ہتھیار اپنے ساتھ رکھنے چاہئیں۔

اگر دشمن کے حملے کا فوری خطرہ ہو اور کوئی سپاہی اپنی جگہ سے نہ ہٹ سکتا ہو تو پھر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ جو سپاہی جس جگہ ہو اور جس حال میں ہو، بیٹھے، کھڑے یا لیٹے ہوئے اشاروں سے، صرف فرض نماز قصر کے ساتھ ادا کرے۔ اس حالت میں قبلہ رخ ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ اگر قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز نہ پڑھی جاسکتی ہو تو صرف نیت قبلے کی طرف منہ کر کے باندھ لی جائے اور پھر حد بھر بھی جنگی ضرورت کے لیے رخ کرنا پڑے اسی طرف رخ کر کے نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ رکوع و سجدہ نہ ہو سکے

۱۔ قصر سے مراد یہ ہے کہ چار فرض کے بجائے دو پڑھے جائیں چار رکعت کے کم فرائض میں قصر نہیں اور تین میں بھی قصر نہیں سنت میں بھی قصر نہیں، لیکن حالتِ سفر میں سنت نہ پڑھنا موجبِ مواخذہ نہیں۔

تصرف اشاروں سے ہی نماز پڑھ لی جاتے۔ دوران نماز میں اگر دشمن حملہ کرے تو اسی حالت میں قاتر کر سکتے ہیں۔ البتہ اگر اپنی جگہ سے حرکت کرنا اور ساتھیوں سے بات کرنا ضروری ہو تو پھر نماز توڑ دیں اور اس کی قضا بعد میں جب موقع ہو ادا کر لیں۔

اگر عملاً معرکہ کارزار گرم ہو جائے اور نماز پڑھنے کا بالکل موقع ہی نہ مل رہا ہو تو پھر نماز قضا کی جاسکتی ہے۔ ان حالات میں جتنی نمازیں بھی قضا ہوں انہیں معرکہ ختم ہونے کے بعد ادا کر لیا جائے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

غذاؤں کی حرمت و حلت

سوال: میں ایک عرصے سے انگلستان میں مقیم ہوں۔ یہاں اہل فرنگ سے جب کبھی مذہب کے بارے میں گفتگو ہوتی ہے یہ لوگ اکثر سور کے گوشت کی بات ضرور گفتگو کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ اسلام میں اسے کیوں حرام کیا گیا ہے؟ میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ آپ سے درخواست ہے کہ اس معاملے میں میری رہنمائی فرمائیں اور واضح کریں کہ قرآن کی رو سے اس گوشت کی ممانعت کس بنا پر کی گئی ہے اور اس میں کیا حکمت ہے؟

جواب: سور کے گوشت کو جس طرح قرآن میں منع کیا گیا ہے اسی طرح بائبل دہد نامہ قدیم میں بھی منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہودی آج بھی اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ عہد نامہ جدید میں بھی خود حضرت عیسیٰ نے کہیں یہ نہیں کہا کہ بائبل کا یہ قانون منسوخ کر دیا گیا ہے۔

وہ سینٹ پال تھا جس نے عیسائیت کو مغربی اقوام میں پھیلانے کے لیے شریعت کی قیود توڑ ڈالیں اور جو کچھ خدا نے حرام کیا تھا اسے حلال کر دیا۔ خدا کی شریعت میں تو سوز ہمیشہ سے حرام رہا ہے۔

جن چیزوں کی مضرت انسان اپنے تجربات سے خود جان لیتا ہے ان کے متعلق خدا کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ اُن کا علم حاصل کرنے کے لیے انسان کے اپنے ذرائع علم کافی ہیں۔ اسی لیے خدا کی شریعت میں سنکھیا کی حرمت نہیں بیان کی گئی۔ مگر جن چیزوں کی مضرت جاننے کے ذرائع انسان کو حاصل نہیں ہیں ان کے متعلق اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کہ ان سے پرہیز کرو۔ ہمارے لیے عقل مندی یہی ہے کہ ہم خدا پر بھروسہ کر کے ان سے پرہیز کریں تاکہ ان کے نقصان سے بچے رہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ غذاؤں کا اثر صرف انسان کے جسم ہی پر نہیں پڑتا بلکہ اس کے اخلاق پر بھی پڑتا ہے۔ جسم پر پڑنے والے اثرات کو تو ہم اپنے تجرباتی علوم سے معلوم کر لیتے ہیں اور بہت کچھ کر چکے ہیں، مگر اخلاق پر غذاؤں کے جو اثرات پڑتے ہیں ان کا علم اس وقت تک بھی انسان کو حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ خدا کی شریعت میں سوز، مردار، خون اور درندوں کی حرمت اسی لیے بیان کی گئی ہے کہ انسانی اخلاق پر ان غذاؤں کا بُرا اثر پڑتا ہے۔
(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

انشورنس کو حرمت سے پاک کرنے کی تدابیر

سوال۔ انشورنس کے بارے میں آپ کا یہ خیال درست ہے کہ اس میں غیلا

تبدیلیاں ضروری ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ اس کے لیے طویل اور مسلسل کام کی ضرورت ہے۔ میں نے اب تک اپنی انشورنس کمپنی میں لائف انشورنس کے کاروبار سے احتراز کیا ہے۔ لیکن اب غور کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ زندگی کئی کئی قباحتوں کو دیکھ ذیل تدابیر سے رفع کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ زرضانت حکومت کے پاس جمع کراتے وقت یہ ہدایت دی جاسکتی ہے کہ اس روپیہ کو سودی کاروبار میں لگانے کے بجائے کسی سرکاری کارخانے یا پنی۔ آتی۔ ڈی سی میں حصص خریدے جائیں۔ کوشش کی جائے تو امید ہے کہ حکومت اس بات کو مان لے گی۔ اس طرح سودی کام میں اشتراک سے نجات ہو سکتی ہے۔

۲۔ کمپنی کو اختیار ہے کہ جس فرد کا چاہے بیمہ منسوخ کر دے یا پہلے ہی قبول نہ کرے۔ ہم قواعد میں یہ گنجائش رکھ سکتے ہیں کہ جو صاحب چاہیں اپنی رقم وارثوں میں شریعت کے مطابق تقسیم کرنے کی ہدایت کر سکتے ہیں۔ خدا و رسول کے احکام کی شدت سے پابندی یہ شرط لگا کر بھی کی جاسکتی ہے کہ جو حضرات شرعی تقسیم پر رضامند نہ ہوں ان کا بیمہ قبول نہ کیا جائے تاکہ ہمارے ہاں وہی لوگ بیمہ کرا سکیں جو ہمارے مطلوبہ شرعی اصولوں پر چلیں۔

۳۔ قمار کی آمیزش سے بچنے کے لیے بیمہ کرانے والے لوگوں کو یہ ہدایت کرنے پر آمادہ کیا جائے کہ ان کی موت کی صورت میں صرف اتنا روپیہ ورثا کو دیا جائے گا جو وہ فی الحقیقت بذریعہ اقساط جمع کر چکے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اگرچہ بحالات موجودہ اس کاروبار میں شرکاء پہلو بہت غالب

لیکن خیر کی صلاحیتیں بھی موجود ہیں۔

کچھ عرصہ قبل قباحتوں کی شدت محسوس کرتے ہوئے میں نے اپنی کمپنی کو فروخت کرنے کا ارادہ کر لیا تھا مگر بعد میں محسوس کیا کہ کوئی ایسی راہ نکالی جائے جس سے دوسروں کے لیے مثال قائم ہو سکے اور اسلامی حدود کے اندر رہتے ہوئے انشورنس کا کاروبار چلایا جاسکے۔ آپ تکلیف فرما کر میری رہنمائی فرمائیں۔

جواب۔ آپ نے اب جو صورت انشورنس کے کاروبار کو درست کرنے کے متعلق لکھی ہے اس سے مجھے توقع ہے کہ اس کی حرمت کے اسباب ختم ہو سکیں گے۔ میرے نزدیک اس کو حواز کے دائرے میں لانے کے لیے کم از کم جو کچھ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے:

۱۔ حکومت کو اس امر پر راضی کیا جائے کہ وہ کمپنی کا زیر ضمانت اپنے کسی سرکاری یا نیم سرکاری صنعتی یا تجارتی کام میں حصہ داری کے اصول پر لگا دے اور کمپنی کو اس کا ایک متعین نہیں بلکہ مناسب منافع دے۔

۲۔ کمپنی اپنے دوسرے سرمائے کو بھی ایسے منافع بخش کاموں میں لگاتے جن میں سود کے بجائے منافع اس کو حاصل ہو کسی قسم کے سودی کاروبار میں اس کے سرمائے کا کوئی حصہ نہ لگایا جائے۔

۳۔ زندگی کا بیمہ صرف انہی لوگوں کا قبول کیا جائے جو دو باتوں کو تسلیم کریں۔ ایک یہ کہ ان کی موت کے بعد صرف ان کی جمع شدہ رقم ہی وارثوں کو دی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ شرعی قاعدے کے مطابق یہ رقم تمام وارثوں میں تقسیم ہوگی۔

۴۔ بیمہ کرانے والوں میں سے جو لوگ اپنی رقوم پر منافع چاہتے ہوں ان کا رویہ ان کی اجازت سے اسی قسم کے تجارتی کاموں میں حصہ داری کے اصول پر لگادیا جائے جن کا

ذکر اُپر میں نے نمبر ۲ میں کیا ہے۔

یہ چار اصلاحات اگر آپ نافذ کر سکیں تو اس سے صرف یہی فائدہ نہ ہوگا کہ آپ کی کمپنی کا کاروبار پاک ہو جائے گا بلکہ اس سے ملک میں انشورنس کی اصلاح چاہنے والوں کو عام طور پر بڑی مفید رہنمائی ملے گی۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۶ء)

مُصَافِحہ اور مُعَالَفہ

سوال۔ بعض حضرات بعد نماز عید جب اپنے دوستوں اور رشتہ داروں کے ہاں ملنے جاتے ہیں تو یا تو وہ مُصَافِحہ کرتے ہیں یا بغلگیر ہوتے ہیں۔ معلوم یہ کرنا تھا کہ عید کے روز بغلگیر ہونا درست ہے؟ کیا حدیث میں یا کسی صحابی کے فعل سے اس کا جواز ثابت ہے؟

جواب۔ جہاں تک مُصَافِحہ کا تعلق ہے، محض خوشی کے مواقع پر ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ہر ملاقات کے موقع پر وہ نہ صرف جائز بلکہ مستحب اور مسنون ہے۔ ابو داؤد میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب دو مسلمان آپس میں مل کر مُصَافِحہ کرتے ہیں اور اللہ کی حمد اور اس سے استغفار کرتے ہیں، اللہ ان کی مغفرت فرمادیتا ہے۔“ ترمذی میں ارشاد مبارک کے الفاظ یہ ہیں: ”جب دو مسلمان آپس میں ملاقات کے وقت مُصَافِحہ کرتے ہیں اللہ ان کے جدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت فرمادیتا ہے،“ یعنی ان کا ایک دوسرے سے مُصَافِحہ کرنا چونکہ مسلمان سے مسلمان کی محبت اور باہمی اکرام

کا اظہار ہے، اس لیے یہ ان کی مغفرت کا موجب ہوتا ہے۔ ابو داؤد میں ہے کہ حضرت ابو ذرؓ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملاقات کے وقت آپ لوگوں سے مصافحہ فرمایا کرتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہی ایسا نہیں ہوا کہ میں حضورؐ سے ملا ہوں اور آپ نے مجھ سے مصافحہ نہ کیا ہو۔ اسی بنا پر مصافحہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مگر معانقہ کے معاملہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے بعض فقہاء دین میں امام ابو یوسف بھی شامل ہیں، اسے بلا کراہت جائز سمجھتے ہیں، بعض صرف سفر سے واپسی پر یا ایسے ہی کسی غیر معمولی موقع پر اس کو جائز اور عام حالات میں مکروہ قرار دیتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ معانقہ کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے ملے تو کیا اس کے آگے ٹھکے؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اس نے پوچھا کیا اس سے معانقہ کرے اور اس کا بوسہ لے؟ فرمایا نہیں۔ اس نے پوچھا کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرے؟ آپ نے فرمایا، ہاں۔ ترمذی ہی میں ایک اور روایت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب زید بن خالد بن حارثہ مدینہ پہنچے تو انہوں نے آکر ہمارے گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلدی سے اُٹھ کر باہر تشریف لے گئے اور انہیں گلے سے لگا کر ان کا منہ چوما۔ ابو داؤد میں حضرت ابو ذرؓ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے مجھے طلب فرمایا تو میں گھر میں موجود نہ تھا۔ بعد میں جب مجھے معلوم ہوا کہ حضورؐ نے مجھے یاد فرمایا ہے تو میں خدمت مبارک میں پہنچا۔ آپ نے مجھے گلے لگالیا۔

ان روایات کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر صرف مصافحہ پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ معانقہ آپ کا عام معمول نہ تھا۔ البتہ کبھی کبھی کسی خاص موقع پر آپ نے معانقہ فرمایا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل ناجائز بھی نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۶ء)

غیر سودی معیشت میں حکومت کو قرض کی فراہمی کا مسئلہ

سوال۔ میں آج کل غیر سودی نظام بنک کاری پر کتاب لکھ رہا ہوں۔ اسی سلسلہ میں ایک باب میں حکومت کو قرض کی فراہمی کے مسئلہ پر لکھنا ہے آج کل حکومت کو متعدد وجوہ سے جس وسیع پیمانہ پر قرض کی ضرورت ہوتی ہے اس کے پیش نظر صرف اخلاقی اپیل پر انحصار نہ کر کے اصحاب سرمایہ کو قرض دینے کے کچھ محرکات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

میری رستے یہ ہے کہ غیر سودی معیشت میں جو لوگ حکومت کو قرض کے طور پر سرمایہ فراہم کریں ان کو قرض دیتے ہوئے سرمایہ پر بعض محاصل میں تخفیف یا بعض محاصل سے استثناء کی رعایت دی جائے۔ مثلاً آمدنی کا جو حصہ بطور قرض حکومت کو دیا جائے اس پر انکم ٹیکس کی شرح رعایتی طور پر کم کر دی جائے۔ یہ رعایت حکومت کے لیے قرض کی فراہمی میں مددگار ہوگی۔ یہاں تک تو اس تجویز کا تعلق ان وضعی محاصل سے تھا جو ایک اسلامی

ریاست عشر و زکوٰۃ وغیرہ شرعی محاصل واجبہ کے علاوہ عائد کرتی ہے۔ اب ایک بالکل علیحدہ مسئلہ کے طور پر یہ بھی دریافت کرنا ہے کہ اگر مذکورہ بالا رائے کو اختیار کرنے کی آپ گنجائش سمجھتے ہوں تو کیا یہ بھی ممکن ہے کہ جو سرمایہ جتنی مدت کے لیے حکومت کو قرض دیا گیا ہو اس سرمایہ پر اتنی مدت تک قرض دینے والے سے زکوٰۃ نہ وصول کی جائے۔

دونوں تجاویز کے موافق اور مخالفت جو دلائل میرے سامنے ہیں ان کا آپ کے سامنے اعادہ کر کے آپ کا قیمتی وقت صرف کرنے کے بجائے صرف اتنا لکھنا کافی سمجھتا ہوں کہ پہلی رائے کے حق میں تو مجھے اپنی حد تک اطمینان ہے کہ اس میں کوئی شرعی اصول پامال نہیں ہوتا۔ مسئلہ صرف عملی مصلح کی روشنی میں فیصلہ کا طالب ہے۔ البتہ دوسری رائے پر مجھے اطمینان نہیں ہے۔ دونوں رایوں کے سلسلے میں آپ سے علیحدہ علیحدہ رہنمائی کا طالب ہوں۔“

جواب۔ حکومت کو جو لوگ غیر سودی قرض دیں ان کو شکسوں میں رعایت دینا تو میرے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ رعایت میں قرض کی مقدار کے لحاظ سے اضافہ نہ ہو، کیونکہ وہ اسے سود سے مشابہ بنا دیگا۔ رہی زکوٰۃ کی معافی، تو اس کے لیے کوئی دلیل جواز مجھے نظر نہیں آتی۔ اگر رضا کارانہ فوجی یا غیر فوجی خدمات کے بدلہ میں نماز معاف ہو سکتی ہو تو غیر سودی قرض دینے کے بدلہ میں زکوٰۃ بھی معاف ہو سکے گی۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو دونوں دینی فریضوں کے معاملہ میں نہیں ہو سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بارہا جنگی اور دوسری ضروریات کے لیے لوگوں سے مالی امداد کی اپیل کی گئی، مگر کبھی کسی مدد کے بدلے میں بھی کوئی فریضہ ساقط نہیں کیا گیا، نہ کسی

فریضہ میں تخفیف کی گئی۔ علاوہ بریں منافع بخش (PRODUCTIVE) اغراض کے لیے جو قرضے حکومتیں لیں ان سے حاصل ہونے والے منافع کو وہ ایک تناسب کے ساتھ ان لوگوں میں تقسیم کر سکتی ہیں جنہوں نے ان کاموں کے لیے سرمایہ دیا ہو یہ صورت اکثر حالات میں اس منافع سے زیادہ نفع آور ہوگی جس کے لاپچ میں لوگ حکومتوں کو سودی قرض دیتے ہیں۔ اگر کسی خاص منصوبے کے لیے حکومت کوئی مالی مدد لوگوں سے لے تو جب تک یہ روپیہ اس کام میں لگا رہے اس وقت تک اس منصوبے کی آمدنی کا ایک حصہ روپیہ دینے والوں کو ادا کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر عام قرض ہو جسے بہت سے منصوبوں میں استعمال کیا جانا ہو تو اسے بھی قرض کے بجائے مضاربیت کے اصول پر لیا جائے اور جن کاموں میں یہ روپیہ استعمال ہو ان کی مجموعی آمدنی سے ایک تناسب منافع ان سب لوگوں کو دیا جائے جنہوں نے سرمایہ فراہم کیا ہے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۷ء)

نماز میں درود

سوال:- ”آپ نے ”خطبات“ میں نماز کی تشریح کرتے ہوئے جو درود درج کیا ہے اس میں سیدنا و مولا کا کے الفاظ مسنون و ماثور درود سے زائد ہیں۔ احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو درود منقول ہوا ہے اس میں یہ الفاظ نہیں پاتے جاتے۔ ایک عالم دین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مسنون درود سے زائد ان الفاظ کو نماز میں پڑھنا مکروہ ہے۔ آپ کے پاس اس کے لیے

کیا سند جواز ہے؟

جواب۔ اس اضافے کو جو بزرگ مکر وہ قرار دیتے ہیں وہ غالباً مسئلے کی نوعیت کے
پر بھی طرح واقف نہیں ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ تشہد کے پورے مسئلے کی
تحقیق کی جائے۔

تشہد کے متعلق صحیح ترین روایت وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول
ہوتی ہے۔ اس کو میں سے زیادہ سندوں کے ساتھ محدثین نے نقل کیا ہے، اور تمام راویوں
نے اَلْحَيَّاتُ سے لے کر عَبْدُہٗ قَدْ سُوِّیَ تک پوری عبارت یکساں نقل کی ہے، کسی روایت
کے الفاظ دوسری روایت کے الفاظ سے مختلف نہیں ہیں۔ اس کے باوجود یہ فیصلہ نہیں کر
دیا گیا کہ نماز میں صرف یہی تشہد پڑھا جائے۔ امام شافعیؒ ابن عباسؓ کے تشہد کو، اور امام مالکؒ
حضرت عمرؓ کے تشہد کو افضل قرار دیتے ہیں، حالانکہ ان کے الفاظ باہم بھی مختلف ہیں اور ابن
مسعودؓ کی روایت سے بھی مختلف۔ ان کے علاوہ تشہد کی بہت سی مختلف عبارتیں حضرت جابرؓ
بن عبداللہ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت
سموہ بن جندبؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ابو حمیدؓ، حضرت ابو بکرؓ، حضرت حسینؓ بن
علیؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو سعیدؓ
خدریؓ، اور دوسرے صحابہ کرام سے احادیث میں روایت ہوئی ہیں۔ ان میں سے جس
تشہد کو بھی آدمی پڑھے اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ ابن عبدالبرؒ اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ
مباح میں اختلاف ہے، یعنی ان مختلف تشہدات میں سے کوئی بھی غیر مباح نہیں ہے۔
ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ علماء کی ایک بڑی جماعت ہر اس تشہد کے پڑھنے کو جائز قرار دیتی ہے جو
احادیث سے ثابت ہو۔

لیکن بات صرف یہیں تک نہیں رہتی کہ جو تشہدات حدیث سے ثابت ہیں ان میں سے کسی ایک کو پڑھ لینا جائز ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک جلیل القدر صحابی حضور سے تشہد کی ایک عبارت خود نقل کرتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں دو جگہ اضافہ کیا ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن عمر ہیں۔ ابو داؤد اور دارقطنی میں ان کا یہ ارشاد موجود ہے کہ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ كَيْفَ بَعْدَ مَيِّتٍ وَبَرَكَاتُهُ، اور اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَيْفَ بَعْدَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ کا اضافہ کر دیا۔ مگر یہ بات میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے حضرت عبداللہ بن عمر کے اس فعل کو قابلِ اعتراض ٹھیرایا ہو۔

اب رہا تشہد کے بعد کا مضمون، تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ اس کا پڑھنا سرے سے لازم ہی نہیں ہے۔ ابو داؤد، مسند احمد، ترمذی اور دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ حضور نے عبدہ ورسولہ تک تشہد کی تعلیم دینے کے بعد فرمایا اِذَا قُلْتُمْ هَذَا (اَوْ قَضَيْتُمْ هَذَا) فَقَدْ قَضَيْتُمْ صَلَاتَكُمْ، اِنْ شِئْتُمْ اَنْ تَقُومَ فَقُومُوا، اِنْ شِئْتُمْ اَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدُوا۔ جب تم نے یہ پڑھ لیا دیا اس کو پورا کر لیا، تو تم اپنی نماز سے فارغ ہو گئے۔ اس کے بعد اٹھ کر بیٹھا ہو تو اٹھ جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھ رہو۔ یہ ارشاد اس باب میں بالکل صریح ہے کہ عبدہ ورسولہ پر نماز مکمل ہو جاتی ہے اس کے بعد آدمی کچھ نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، اور درود و دعا تشہد میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے زائد ایک چیز ہے۔

اس زائد چیز کا پڑھنا یقیناً مستحب ہے، لیکن اس کے لیے شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کوئی عبارت مخصوص نہیں کی ہے جس کے الفاظ مقرر ہوں اور ان میں کوئی کمی بیشی جائز نہ ہو۔ بخاری و مسلم اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی جو روایت منقول ہوئی ہے

اس میں تشہد کی عبارت بیان کرنے کے بعد وہ حضور کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ثَعْرٌ
 يَتَخَيَّرُ مِنَ الْمَسْأَلَةِ مَا شَاءَ: پھر آدمی جو دُعا چاہے مانگے۔ "مُسْنَدُ أَحْمَد" اور نسائی کی ایک
 روایت میں حضور کے الفاظ یہ ہیں کہ ثَعْرٌ لِيَتَخَيَّرَ أَحَدُكُمْ مِنَ الدُّعَاءِ مَا يَجِبُ إِلَيْهِ
 فَلْيَدْعُ بِهِ رَبَّهُ عَنْ دُجَلٍ: پھر تم میں سے ایک شخص کوئی دُعا انتخاب کر لے جو اُسے
 سب سے زیادہ پسند ہو، اور وہی اپنے رب عزیز و جلیل سے مانگ لے: "اسی سے ملے
 جلتے الفاظ بخاری اور ابوداؤد کی روایات میں آتے ہیں۔ ان ارشادات سے یہ بات
 صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ حضور یہ تو پسند فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد آدمی اللہ تعالیٰ سے
 دُعا مانگے جس میں درود شامل ہے کیونکہ وہ بھی ایک دُعا ہی ہے، لیکن اس کے الفاظ کا
 انتخاب خود دُعا مانگنے والے پر چھوڑ دیتے ہیں۔

اب درود شریف کے مسئلے کو لیجیے۔ معترض کا کہنا یہ ہے کہ حضور سے اُس کے جو
 الفاظ ماثور ہیں ان میں کوئی کمی بیشی کرنا مکروہ ہے لیکن کیا واقعی فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ
 متفق علیہ ہے؟

امام ابو بکر بن مسعود کا ثانی، جن کی کتاب بُدَائِعُ الصَّنَائِعِ فقہ حنفی کی معتبر ترین کتابوں
 میں شمار ہوتی ہے، اس مسئلے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں وَلَا يَكْرَهُ أَنْ يَقُولَ فِيهَا وَ
 أَرْحَمَ مُحَمَّدًا عِنْدَ عَامَةِ الشَّائِخِ، وَبَعْضُهُمْ كَرِهَ ذَلِكَ..... وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَكْرَهُ
 "اور درود میں وَ أَرْحَمَ مُحَمَّدًا کہنا اکثر اکابر علماء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور بعض اسے
 مکروہ کہتے ہیں..... مگر صحیح یہ ہے کہ وہ مکروہ نہیں۔"

درود میں سیدنا کا لفظ بڑھانے کے متعلق مشہور شافعی فقیہ شمس الدین الرافعی، جو
 چھوٹے شافعی کہلاتے تھے، اپنی کتاب نہایت المحتاج الی شرح المنہاج میں لکھتے ہیں الْاَفْضَلُ

الایمان بلفظ السیادة... لان فيه الايمان بما امرنا به و زيادة الاخبار بالواقع
الذی هو ادب، فهو افضل من تركہ۔ اور افضل یہ ہے کہ درود میں (لفظ سیادت
لایا جاتے۔۔۔۔۔۔ کیونکہ یہ ایسی چیز کا لانا ہے جس کے لیے ہم مامور ہیں اور اس میں اس امر
واقعی کا مزید بیان ہے جو ادب ہے، لہذا اس کو چھوڑنے سے اس کا ادا کرنا افضل ہے۔“
صرف درود ہی نہیں، تشہد تک میں شوافع نے لفظ سیدنا کے اضافے کو نہ صرف جائز
رکھا ہے بلکہ اسی پر ان کا عمل بھی ہے۔ چنانچہ الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں شافعی مذہب
کا جو تشہد درج کیا گیا ہے وہ ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے واشھد ان سیدنا محمد رسول
اللہ، حالانکہ ابن عباسؓ کے جس تشہد کو امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے اس میں لفظ سیدنا
نہیں پایا جاتا۔

علامہ ابن عابدین شامی کی کتاب رد المحتار فقہ حنفی کی مستند کتابوں میں سے ہے۔
اس میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے رحمت کی دعا کے بارے میں لکھتے ہیں کہ
بعض علماء نے اللہ صرح محمدؐ کہنے کو ناجائز کہا ہے اور بعض نے اسے جائز قرار
دیا ہے، اور اسی دوسرے قول کو امام سرخی نے ترجیح دی ہے۔ پھر درود میں لفظ سیدنا کے
استعمال پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس پر یہ اعراض کیا جاتا ہے کہ یہ ہمارے
یعنی حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ
نے تشہد میں کمی بیشی کو مکروہ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ اعراض کمزور ہے، کیونکہ درود تشہد پر
زائد ایک چیز ہے، اس میں شامل نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص تشہد میں اشھد ان سیدنا
محمدؐ اعبداً ورسولاً کہے تو یہ ضرور مکروہ ہے، لیکن تشہد کے بعد جو درود پڑھا جاتا
ہے اس میں یہ لفظ بڑھایا جاسکتا ہے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نماز میں جو درود پڑھا جاتا ہے اس کا درود کے ماثور الفاظ ہی میں پڑھا جانا لازم نہیں ہے، اور ان ماثور الفاظ میں کمی بیشی کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر درود میں اللہم ارحمہم محمدًا، اور اللہم صل علی سیدنا محمد کہنا مکروہ نہیں ہے تو سیدنا کے ساتھ مولا، ماکہہ دینے میں کراہت کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے؟

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۵ء)

درود میں سیدنا و مولا کا استعمال

اور بعض اہم اصولی بحثیں

(۱)

سوال: ”آپ نے ماہ مارچ کے ترجمان القرآن“ میں کسی سائل کو جواب دیتے ہوئے نماز میں درود کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اُس پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

۱۔ آپ نے ابو داؤد اور دارقطنی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کھاتے ہوتے تشہد میں ”رحمۃ اللہ“ کے بعد ”وبرکاتہ کا، اور اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللہ“ کے بعد ”وَحْدَهُ لَا شَرِیکَ لَہُ“ کا اضافہ کر دیا۔ اس سے آپ ماثور الفاظ پر لٹا

کا جواز ثابت کرتے ہیں، لیکن یہ آپ کے لیے مفید مطلب نہیں ہے، کیونکہ یہ الفاظ مرفوع حدیث میں بھی وارد ہو سکتے ہیں۔

۲۔ تشہد کے متعلق آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضور نے اُن کو عِبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ تک تعلیم دینے کے بعد فرمایا کہ ”جب تم نے یہ پڑھ لیا یا اس کو پورا کر لیا، تو تم اپنی نماز سے فارغ ہو گئے، اس کے بعد اٹھ جانا چاہو تو اٹھ جاؤ، بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو۔“ اس سے آپ نے یہ استدلال کیا ہے کہ عِبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ پر نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد آدمی کچھ نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، اور درود و دعا تشہد میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے نامد ایک چیز ہے۔ مگر آپ کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ حفاظ حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ عِبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ کے بعد کا مضمون دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جسے ایک اوی نے بے احتیاطی سے اس طرح حدیث میں درج کر دیا ہے کہ وہ حضور کا ارشاد معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ بالفرض اگر وہی روایت صحیح تسلیم کر لی جاتے جس سے آپ استدلال کرتے ہیں، تو یہ امر واقعہ ہے کہ تشہد کی تعلیم حضور نے ابتدائی دور ہی میں دی تھی جب نماز فرض ہوتی تھی، لیکن قرآن مجید میں حضور پر درود و سلام بھیجنے کا حکم غزوہ خندق اور غزوہ بنی قریظہ کے زمانے یعنی شہر میں نازل ہوا تھا، کیونکہ وہ سورۃ احزاب میں درج ہے، اور وہ انہی غزوات کے زمانے میں نازل ہوئی تھی۔ اس لیے لامحالہ بعد کی چیز نے پہلے کی چیز کو منسوخ کر دیا۔

۴۔ نماز تہجدی اعمال میں سے ہے، اور ان اعمال کے بارے میں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شارع نے اُن کی تعلیم جس طرح دے دی ہے اُسی طرح اُن کی تعمیل کی جانی چاہیے، ان کے اندر اپنی طرف سے کوئی تصرف نہیں کیا جاسکتا۔ علماء اصول اس بات پر متفق ہیں کہ عبادت میں اصل حکم کی پیروی اور شارع کے بتائے ہوئے طریقے کا اتباع ہے، اور اُس سے تجاوز بدعت ہے۔ لیکن آپ درود کے ماثور الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان میں اضافے ہی نہیں رد و بدل اور کمی بیشی تک کے قائل ہیں۔ حالانکہ نماز کے تمام اُوراد توفیقی ہیں، ان میں نہ کچھ گھٹانا جائز ہے نہ بڑھانا۔

۵۔ درود کے الفاظ میں سیدنا و مولانا کا اضافہ متعدد وجوہ سے ناجائز ہے۔ اولاً احادیث سے جتنے درود ثابت ہیں ان میں کہیں یہ الفاظ مستعمل نہیں ہوتے ہیں بلکہ قبول حافظ ابن حجر کسی صحابی و تابعی نے بھی یہ الفاظ درود میں استعمال نہیں کیے ہیں۔

ثانیاً، احادیث سے ثابت ہے کہ لفظ سید کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے لیے اس دنیا میں بالکل غیر مشروع ہے اور حضورؐ نے اپنے لیے اس کے استعمال کو منع فرمایا ہے۔ رہا آپ کا ارشاد کہ انا سید

لہٰذا میں نے رد و بدل کے الفاظ کہیں استعمال نہیں کیے ہیں صرف کمی بیشی کا ذکر کیا ہے تاہم اگر مفسرین کو اصرار ہو کہ میں رد و بدل کا بھی قائل ہوں تو میں اپنے جواب میں اس کی نظیر بھی پیش کر دوں گا۔
(مودودی)

ولد آدم“ تو یہ قیامت کی حکایت ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو یہ اعزاز دنیا میں عبدیت کا شیوہ اختیار کرنے کے صلے میں عطا کیا جاتے گا، چنانچہ قاضی عیاض نے شفا میں روایت نقل کی ہے کہ اسرافیل نے حضور سے کہا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اضع دائیکاری کے صلے میں جو آپ نے اللہ تعالیٰ کے حضور اختیار کی ہے آپ کو یہ مرتبہ عطا کیا ہے کہ آپ قیامت کے روز اولادِ آدم کے (سید) سردار ہوں گے۔ نیز حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ جبریل علیہ السلام کی موجودگی میں ایک فرشتے نے حضور کے پاس آکر اللہ تعالیٰ کی طرف سے پوچھا آپ کو بادشاہِ رسول بناؤں یا عبدِ رسول؟ جبریل نے حضور کو اشارہ کیا کہ ”آپ اپنے رب سے تواضع سے پیش آیتے“ تب آپ نے اُس فرشتے کو جواب دیا ”بلکہ عبدِ رسول“۔ اسی لیے حضور نے اپنے لیے لفظ سید کا استعمال پسند نہیں فرمایا اور اپنی دعاؤں میں انتہائی عاجزی اختیار کی۔

ثالثاً، حضور نے غزوہ بنی قریظہ کے موقع پر جب حضرت سعد بن معاذ کے لیے لوگوں سے کہا قوموا الی سیدکم اور اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ، تو حضرت عمر کی زبان سے بے ساختہ نکل گیا کہ السید هو اللہ (سید تو اللہ ہی ہے)۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ حضرت سعد بن معاذ والا واقعہ شہہ ہجری کا ہے، اور حضور نے اپنے لیے لفظ سید کے استعمال پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے السید اللہ شہہ ہجری میں فرمایا تھا جب بنی عامر کا وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔

رابعاً، درودِ اصل میں ایک دُعایہ ہے، اور دُعایں مدعوئے کے لیے سید کا

لفظ استعمال کرنا روح دعا کے خلاف ہے درخواست اور دعا میں تو عاجزی و انکاری اور عبدیت کا اظہار ہونا چاہیے جس کے حق میں دعا کی عاقبتی ہے اس کے لیے تو یوں کہا جاتا ہے کہ ایک عبد مسکین حاضر خدمت ہے نہ یہ کہ ہمارا آقا اور سردار حاضر ہو رہا ہے۔

جواب: آپ نے جو اعتراضات پیش فرمائے ہیں وہ بلاشبہ قابل توجہ ہیں اور میں ایسے اعتراضات پر بحث کرنے میں خوشی محسوس کرتا ہوں۔ ذیل میں ان کا سلسلہ وار جواب حاضر ہے۔
تشہد میں ابن عمر کا تصرف | میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے جس بات پر استدلال کیا ہے اس پر اعتراض کرنے سے پہلے اگر آپ نے دو منٹ بھی غور کر لیا ہوتا تو یہ نہ فرماتے کہ یہ حدیث آپ کے لیے مفید مطلب نہیں ہے، کیونکہ یہ الفاظ مرفوع حدیث میں بھی وارد ہوتے ہیں۔ براہ کرم ایک مرتبہ پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ کو پڑھیے وہ فرمایا رہے ہیں کہ اَللّٰهُمَّ عَلَيكَ اَيْمَانَ النَّبِيِّ وَرَحْمَةً اَللّٰهِ كَيْفَ بَعْدَ وَبَرَكَاتُهُ اَوْ اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اَللّٰهُ كَيْفَ بَعْدَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ کا اضافہ میں نے خود کر دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ جس وقت انہوں نے یہ اضافہ کیا تھا اس وقت ان کے علم میں وہ حدیث مرفوع نہیں تھی جس کے متعلق آپ کہہ رہے ہیں کہ اس میں بھی یہ الفاظ وارد ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے علم میں کبھی نہ آتی ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے علم میں اس وقت آتی ہو جبکہ وہ پہلے ہی بطور خود ان الفاظ کا اضافہ کر چکے ہوں۔ یہ بھی تحقیق فرمائیے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ دارقطنی نے اسے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ هَذَا اِسْنَادٌ صَحِيحٌ (یہ سند صحیح ہے) اور حافظ ابن حجر نے ابوداؤد کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ یہ صریح طور پر آپ کے مدعا کے خلاف پڑتی ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے

کہ ایک جلیل القدر صحابی نے نماز کے ماثور الفاظ پر اپنی طرف سے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور اُس کا لوگوں کے سامنے اظہار بھی کر دیا، مگر نہ دُور صحابہ و تابعین میں اس پر کوئی گرفت کی گئی اور نہ بعد کے کسی دُور میں دُکم از دُکم میرے علم کی حد تک کسی فقیہ یا محدث نے اسے صحابی رسول کی بدعتِ خِلالت قرار دیا۔

تَشْہِدُ کے متعلق ابن مسعودؓ کی روایات | میں نے تَشْہِدُ کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی جو روایت نقل کی ہے، اُس کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ عَبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ کے بعد والے الفاظ کو خطائِ حدیث نے بالاتفاق الحاقی قرار دیا ہے اور یہ راستے ظاہر کی ہے کہ دراصل یہ حضرت ابن مسعودؓ کا اپنا قول ہے جو راوی کی غلطی سے حضورؐ کی طرف منسوب ہو گیا ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ یہ راستے کن خطائِ حدیث نے ظاہر کی ہے۔ مگر اُن کے فضل و کمال کا انتہائی معترف و مستعد ہونے کے باوجود میں اُن کا اندھا مقلد نہیں ہوں کہ بس یہ سُن کر کہ وہ ان الفاظ کے الحاقی ہونے پر متفق ہیں خود بھی انہیں الحاقی مان لوں اور یہ نہ دیکھوں کہ جس بنیاد پر انہوں نے یہ فیصلہ کر ڈالا ہے وہ بجائے خود معقول بھی ہے یا نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ حدیث چار مختلف صورتوں میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہوئی ہے:

ایک صورت میں عَبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ کے بعد اِذَا قُلْتَ هٰذَا کے الفاظ بالکل متصل ہیں اور کوئی علامت ایسی نہیں پاتی جاتی جس سے یہ شبہ کیا جاسکے کہ یہ بعد کے الفاظ حضورؐ کے نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ہیں۔ اس کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ حضورؐ کا کلام فلاں جگہ ختم ہوا اور فلاں جگہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام شروع ہو گیا۔

دوسری صورت اس حدیث کی یہ ہے کہ وہ عَبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ پر ختم ہو گئی ہے

اور بعد کی عبارت اُس میں سرے سے مذکور ہی نہیں ہوتی ہے۔ یہ ترک ذکر قطعاً اس بات کی دلیل نہیں قرار پاسکتا کہ اوپر والی روایات میں جو زائد عبارت مذکور ہوئی ہے وہ الحاقی ہے۔

تیسری صورت اس حدیث کی یہ ہے کہ عَبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ کے بعد قَالَ یَا تُثَعَّ قَالَ خَاذَا فَعَلْتَ هَذَا۔۔۔۔۔ کے الفاظ ہیں۔ اس لفظ قَالَ یَا تُثَعَّ قَالَ سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ قائل کون ہے اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا، اور یہ بھی کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔ دونوں احتمالوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لیے خود اس تفہیم میں کوئی گنجائش نہیں۔

چوتھی قسم کی روایات وہ ہیں جن میں عَبْدُہٗ وَرَسُولُہٗ کے بعد قَالَ عَبْدُ اللہِ یَا قَالَ ابن مسعود کے الفاظ ہیں اور پھر فاذا فَعَلْتَ هَذَا سے آخر تک کی عبارت نقل کی گئی ہے جن حفاظ حدیث نے صرف ان آخری قسم کی روایات کو اس بات کی دلیل بنایا ہے کہ پہلی قسم کی روایات میں جو عبارت حضورؐ کے ارشاد سے متصل پائی جاتی ہے وہ دراصل الحاقی ہے، اُن کی جلالت شان کا پورا اعتراف کرتے ہوئے میں عرض کرتا ہوں کہ حدیث کی روایات میں اس طرح کے فیصلے صادر کر دینا فقہ حدیث کی قدر و منزلت کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔ آخر یہ راستے قائم کرنے میں کیا مشکل حائل تھی کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ خود بھی اُسی بات کا فتویٰ دیتے تھے جو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی؟ پہلی قسم کی احادیث میں انہوں نے قول رسول نقل کیا ہے، اور آخری قسم کی احادیث میں خود اپنا فتویٰ بیان کیا ہے جو عین قول رسول کے مطابق ہے۔ اگر ان کا فتویٰ اُن کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہوتا تو ضرور حدیث مشکوک ہو جاتی لیکن وہ تو حدیث

کے ٹھیک مطابق فتویٰ دے رہے ہیں۔

کیا ابن مسعودؓ سورۃ اُخراب سے ناواقف تھے؟ [تیسرے اعتراض میں آپ نے جو کچھ فرمایا ہے، اس میں ذرا اس بات کی وضاحت اور فرمادیں کہ جس وقت کو فہم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت علقمہؓ اور اپنے دوسرے شاگردوں سے تشہد کے متعلق یہ حدیث بیان کر رہے تھے، اُس وقت سورۃ اُخراب نازل ہو چکی تھی یا نہیں؟ اور اگر نازل ہو چکی تھی جس کا شاید آپ انکار نہیں کر سکتے] تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اُس سے واقف تھے یا ناواقف؟ اس کی آپ وضاحت کر دیں گے تو اعتراض کا جواب آپ کو خود ہی مل جائے گا۔

درود و دعا کے ماثور الفاظ کی پابندی کیوں لازم نہیں ہے؟ [تعبدی اعمال یعنی عبادت کی نوعیت رکھنے والے اعمال، کہے بائے میں جس متفق علیہ شرعی قاعدے کا آپ نے ذکر کیا؟ اس کا میں بھی شدت سے قائل ہوں اور بیس سال پہلے خود اُس کو بیان کر چکا ہوں۔ لیکن آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ تشہد کے بعد پڑھنے کے لیے درود و دعا کے جوا الفاظ ماثور ہیں اُن کی نوعیت بھی ایسی ہے کہ اُن کو جو مل کاتوں پڑھنا ہی ضروری ہو، کیونکہ بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد اور مُسنَد احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات یہ بتاتی ہیں کہ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ تَحْتَ تَشْهَدٍ پڑھنے کے بعد آدمی کو اختیار ہے کہ اللہ سے مانگنے کے لیے جو دعا چاہے منتخب کرے۔

۱۔ ملاحظہ فرمائیں تفہیمات حصہ سوم، مضمون "قانون سازی، شوریٰ اور اجاع"۔ اسی مضمون کے

آخر میں اس کی تاریخ اشاعت مئی ۱۹۵۵ء درج ہے۔

تعبدی امور میں رد و بدل | علاوہ بریں احادیث میں متعدد نکیریں ایسی موجود ہیں جن سے
 اور کسی پیشی کی گنجائش | معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ استثناء کی گنجائش خالی
 نہیں ہے۔ اُن میں صرف پیشی (یعنی اضافے) ہی کے نہیں بلکہ رد و بدل اور کسی کے نظائر
 بھی پائے جاتے ہیں جن کو میں مختصراً یہاں نقل کرتا ہوں۔

رد و بدل کی ایک صریح مثال | ”رد و بدل“ کی نمایاں ترین مثال حضرت ابو بکر صدیق
 کے زمانے میں جمع قرآن ہے۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے عہد مبارک میں قرآن کو بکھوا تو ضرور دیا تھا، مگر وہ متفرق پارچوں، تختیوں، کھجوروں
 کی چھالوں، شانے کی ہڈیوں اور ایسی ہی دوسری چیزوں پر بکھا گیا تھا جو ایک تھیلے میں رکھی
 ہوئی تھیں۔ حضور نے اُسے سورتوں کی ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں بکھوایا تھا۔ اس کے
 بعد جب حضرت ابو بکر صدیق کا دور خلافت آیا اور فتنہ ارتداد کی آگ بھڑک اٹھی تو مرتدین
 سے لڑائیوں میں، خصوصاً جنگ یمامہ میں بہت سے حفاظ شہید ہو گئے۔ بخاری، ترمذی
 مسند احمد، مسند ابوداؤد طیالسی اور دوسری کتب حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ اس صورت
 حال میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اگر اسی طرح حفاظ شہید ہوتے رہے تو قرآن
 کا بہت سا حصہ ضائع ہو جاتے گا۔ اس خطرے کو انہوں نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
 کے سامنے پیش کر کے یہ راستہ دی کہ آپ قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیں۔ حضرت صدیق نے
 جواب دیا کہ میں وہ کام کیسے کر سکتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا، مگر حضرت
 عمر نے کہا ”وواللہ خیر“ بخدا یہ اچھا کام ہے۔ اور وہ برابر اصرار کرتے رہے یہاں تک
 کہ حضرت صدیق کو اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے پورا شرح صدر عطا کر دیا اور وہ حضرت عمر
 کی رائے سے متفق ہو گئے۔ پھر حضرت عمر کی موجودگی میں حضرت ابو بکر نے حضرت زید بن ثابت

کو بلا کر قرآن جمع کرنے کا حکم دیا۔ حضرت زیدؓ نے بھی اس پر وہی بات کہی جو ابتداء میں حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ سے کہہ چکے تھے۔ انہوں نے عرض کیا کہ آپ لوگ کیسے وہ کام کر رہے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ دونوں صاحبوں نے اُن کو جواب دیا ہو واللہ خیر۔ اور دونوں صاحب اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زیدؓ کو بھی اس معاملہ میں شرح صدر عطا فرما دیا۔ اس طرح جمع قرآن کا وہ عظیم کام شروع کیا گیا جسے انجام دینے میں بکثرت صحابہؓ نے حصہ لیا، اور تمام ہی صحابہ کے علم میں رفتہ رفتہ یہ بات آگئی کہ نلیفۃ وقت کی نگرانی میں یہ کام کیا جا رہا ہے۔ اب ملاحظہ فرمائیے یہ کام ظاہر ہے کہ ذیوی نابیر میں سے نہیں بلکہ شعبی اعمال میں سے تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت نے اسی وجہ سے حضرت عمرؓ کی تجویز سننے ہی اُس کے جواب میں یہ فرمایا تھا کہ وہ کام کیسے کیا جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ مگر جس دلیل کی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ تجویز پیش کی تھی، اور جس کی بنا پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت کو اس کے جواز، بلکہ وجہ پر شرح صدر حاصل ہوا وہ ھُوَ وَاللّٰہُ خَیْرُکُمْ سوا اور کچھ نہ تھی۔ اس کے بعد جو کام کیا گیا وہ صریحاً رد و بدل کی نوعیت رکھتا تھا، کیونکہ اُس کے ذریعہ سے قرآن کی اُس متفرق حالت کو، جو حضورؐ کے زمانے میں تھی، رد کر کے یکجائی حالت میں تبدیل کر دیا گیا۔ مگر نہ کسی نے اُس وقت اسے بدعت اور احداث فی الدین قرار دیا اور نہ آج تک کوئی اس پر یہ اعتراض کر سکا، بلکہ اسے جناب صدیق اکبرؓ کی اہم ترین دینی خدمات میں شمار کیا جاتا ہے۔

کمی کی ایک نمایاں مثال | اب ذرا ”کمی“ کی بھی ایک نمایاں ترین مثال ملاحظہ فرمائیے۔ بخاری مسلم، نسائی، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث میں صحیح ترین سندوں سے یہ بات منقول ہوئی ہے کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا تھا۔ اکابر اہل علم نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ

قرآن مجید ابتداء میں تو صرف قریش کی زبان میں نازل ہوا تھا، مگر بعد میں جب اسلام عرب کے مختلف علاقوں میں پھیلنے لگا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درخواست پر عرب کی چھ فیصیح ترین بولیوں (DIALECTS) میں بھی اُس کے پڑھنے کی اجازت دے دی گئی جن میں تلفظ، اعراب، یا محاورے کا صرف ایسا فرق ہوتا تھا جس سے معنی میں کوئی فرق واقع نہ ہوتا تھا۔ لیکن یہ اجازت ایسی کھلی اجازت نہ تھی کہ مختلف علاقوں کے لوگ اپنی اپنی بولیوں میں قرآن کو خود بدل لیں، بلکہ جبریل امین اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور کو بتاتے تھے کہ کس لفظ کو قریش کی بولی کے سوا عرب کی دوسری بولیوں میں کس طرح پڑھا جائے، اور اسی کے مطابق حضور لوگوں کو قرآن پڑھنا سکھاتے تھے۔ اس بنا پر ساتوں حرفوں پر قرآن کی سب قرائتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ تھیں اور توقیفی تھیں۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور نے فرمایا ”جبریل نے مجھے پہلے صرف ایک حرف پر قرآن پڑھایا تھا، پھر میں برابر اُن سے رجوع کر کے زیادہ حرفوں پر پڑھنے کی اجازت مانگتا رہا، یہاں تک کہ سات حرفوں تک پڑھنے کی اجازت دے دی گئی۔“ مسلم کی روایت میں امام زہری کے حوالہ سے اس پر اتنا اضافہ اور ہے کہ یہ اجازت صرف اُن اُمور تک تھی جن سے حلال و حرام کا فرق نہ واقع ہوتا تھا۔ مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور طبری نے حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت قرآن میں یہ توسع ہجرت کے بعد ہوا ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ مدینے کے ایک مقام اضواء بنی غفار میں جبریل علیہ السلام حضور کے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اپنی اُمت کو قرآن ایک حرف پڑھائیں۔ حضور نے عرض کیا کہ میں اس حکم میں نرمی کی درخواست کرتا ہوں، میری اُمت اس کی طاقت نہیں رکھتی یعنی جو

لوگ عربی زبان کی ایک خاص بولی کے عادی ہیں ان کے بچوں، بوڑھوں، جوانوں مردوں اور عورتوں کے لیے یہ مشکل ہے کہ کسی دوسری بولی میں قرآن پڑھ سکیں۔ پھر وہ دو اور اس کے بعد تین بولیوں کا حکم لاتے اور حضور مزید کی درخواست فرماتے رہے۔ آخر کار انہوں نے اکر کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو سات حرفوں پر قرآن پڑھانے کا حکم دیتا ہے، ان میں سے جس حرف پر بھی لوگ پڑھیں گے وہ صحیح ہوگا۔

مسلم، نسائی اور طبری میں حضرت ابی بن کعب کا ایک اور بیان روایت ہوا ہے کہ ان کی موجودگی میں یکے بعد دیگرے دو آدمی مسجد نبوی میں آتے اور ہر ایک نے قرآن اُس طریقے کے خلاف پڑھا جس طریقے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی کو پڑھنا سکھایا تھا، اور ان کی قراتیں آپس میں بھی ایک دوسرے سے مختلف تھیں حضرت ابی دونوں کو ساتھ لے کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس اختلافِ قرات کا ذکر کیا۔ حضور نے ان دونوں کی قرات سنی اور ہر ایک کی قرات کو صحیح قرار دیا۔ حضرت ابی کہتے ہیں کہ ”یہ بات سن کر میرے دل میں ایسی تکذیب پیدا ہوئی جو جاہلیت کے زمانے میں بھی نہ تھی۔“ طبری کی روایت میں ان کے الفاظ ہیں کہ ”میں نے اپنے اندر ایسا شیطانی وسوسہ پایا جس سے میرا چہرہ سُرخ ہو گیا۔“ یہ حالت دیکھ کر حضور نے میرے سینے پر ہاتھ مارا جس سے میں پسینے پسینے ہو گیا۔ پھر حضور نے مجھے بتایا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا ہے جو سب کے سب شافی و کافی ہیں۔ اسی سلسلے میں ایک اور روایت بخاری و مسلم اور ترمذی نسائی میں حضرت عمرؓ سے منقول ہوتی ہے کہ میں نے ایک روز ہشام بن حکیم بن حزام کو سورۃ فاتحہ واضح رہے کہ یہ صاحبِ فتح مکہ کے موقع پر ایمان لائے تھے۔ اس لیے جس واقعہ کا حضرت عمرؓ نے ذکر کیا ہے وہ لامحالہ فتح کے بعد ہی کسی زمانہ میں پیش آیا ہوگا۔

فرقان پڑھتے سنا اور اُن کی قرأت کو اُس قرأت سے مختلف پایا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سکھائی تھی۔ ایک روایت میں حضرت عمر کا قول ہے کہ میں نے اُن سے پوچھا یہ قرأت تمہیں کس نے سکھائی ہے؟ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ایک اور روایت میں وہ فرماتے ہیں کہ میں اُن کا ہاتھ پکڑ کر انہیں حضور کے پاس لے گیا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ میرا جی چاہتا تھا کہ انہیں اسی وقت پکڑ لوں، مگر میں نے ان کی نماز ختم ہونے تک صبر کیا، پھر ان کا گریبان پکڑ کر حضور کے پاس لے گیا۔ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ قریب تھا کہ میں ان پر چھپٹ پڑتا، مگر میں نے ان کے سلام پھرنے تک صبر کیا، پھر ان کا گریبان پکڑ کر حضور کے پاس لے گیا۔ اس کے آگے سب روایتیں متفق ہیں کہ حضور نے پہلے حضرت ہشام کی قرأت سنی اور فرمایا ٹھیک ہے، اسی طرح یہ سورۃ نازل ہوئی ہے۔ پھر آپ نے حضرت عمرؓ کی قرأت سنی اور فرمایا ٹھیک ہے، اسی طرح نازل ہوئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے وضاحت فرمائی کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا ہے لہذا جس طرح آسانی ہو، پڑھو۔

ان روایات سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ ساتوں حرفوں پر قرأت توفیقی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھی، ہر ایک حرف پر قرآن نازل ہوا تھا، اور لوگ بطور خود اپنی بولی میں قرآن کے الفاظ کو متصل نہیں کر لیتے تھے، بلکہ حضور نے ہر حرف پر لوگوں کو قرآن پڑھنا سکھایا تھا۔ دوسری بات یہ بھی ثابت ہوتی ہے کہ قراتوں کے اس اختلاف پر جھگڑے خود حضور کے سامنے شروع ہو گئے تھے، مگر آپ نے ان مختلف قراتوں کی توثیق فرمائی اور جھگڑوں کی بنا پر قریش کی بولی کے سوا باقی سب بولیوں کی قرأت منسوخ کرنے کا اعلان نہیں فرمایا۔

اب ذرا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے کی طرف آئیے۔ اُن کے جمع قرآن کے بارے میں صحیح ترین حدیث وہ ہے جو بخاری میں ابراہیم بن سعد، عن الزہری، عن انس بن مالک کی سند سے روایت ہوئی ہے۔ اس میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت حذیفہ بن الیمان ارمینیہ و اذربیحان کی مہم سے واپس آکر امیر المومنین کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اُنہوں نے قرآن کی قرات میں لوگوں کا جو اختلاف دیکھا تھا اس سے وہ سخت پریشان تھے۔ آتے ہی انہوں نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین، اس اُمت کو سنبھال لیجیے قبل اس کے کہ کتاب اللہ میں ان کے اندر یہود و نصاریٰ جیسا اختلاف رونما ہو جائے۔ اس پر حضرت عثمانؓ نے اُم المومنین حضرت حفصہؓ کو کہلا بھیجا کہ وہ صحیفے ہمیں بھیج دیجیے جو آپ کے پاس ہیں، ہم اُن کی نقلیں کر کے آپ کو واپس بھیج دیں گے۔ چنانچہ وہ انہوں نے بھیج دیئے۔ پھر حضرت عثمانؓ نے حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعید بن العاص اور حضرت عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام کو حکم دیا کہ اُن کو مصحفوں میں نقل کریں، اور ہدایت فرمائی کہ جہاں تینوں قرشی حضرات اور حضرت زید بن ثابت کے درمیان اختلاف واقع ہو وہاں قریش کی زبان میں کتابت کی جائے کیونکہ قرآن دراصل اسی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پھر یہ مصحف جو تیار کرائے گئے تھے ان کا ایک ایک نسخہ مختلف علاقوں کے مرکزی

۱۔ حضرت ابوبکرؓ نے جو قرآن بکھلایا تھا وہ حضرت حفصہؓ کے پاس تھا۔ اس روایت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ صحیفوں کی شکل میں تھا، مگر دوسری روایات میں یہ ہے کہ وہ ایک ہی صحیفہ تھا، اور اہل علم میں مشہور بات یہی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے قرآن کو ایک مُصحف میں جمع کر دیا تھا۔ امام بدرالدین زکریا البرہان میں اور امام سیوطی الاِتقان میں اسی کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

مقامات پر بھجوا دیا گیا اور امیر المومنین کی طرف سے حکم دے دیا گیا کہ ہر صحیفہ یا مضمون جو اس مستند نسخے کے خلاف ہو جلا دالا جائے۔

اس معاملے میں آپ یہ صاف دیکھ سکتے ہیں کہ قریش کی زبان کے سوا باقی چھ زبانوں کی قراءتیں، جو سب کی سب توقیفی تھیں، اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سکھائی ہوئی تھیں، اس مصلحت کی بنا پر منسوخ کر دی گئیں کہ امت کو قرآن کے الفاظ اور اس کی عبارتوں میں اختلاف کے فتنے اور خطرے سے بچالیا جائے حضرت عثمانؓ کے اس فعل سے پوری امت نے اتفاق کیا ہے اور اسے ان کی عظیم ترین خشنات میں شمار کیا گیا ہے لیکن بہر حال یہ اس امر کی صریح نظیر ہے کہ تعبدی امور میں پیشی ہی نہیں کمی بھی کی گئی ہے اور اسے کسی صاحب علم نے بدعت نہیں سمجھا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ابن ابی داؤد کے حوالہ سے سوید بن غفلہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے پیام صحابہ کے مشورے سے کیا تھا مگر اس سے بات اور بھی زیادہ مضبوط ہو جاتی ہے، کیونکہ صحابہ شریعت کے خلاف مشورہ دینے کے ہرگز مجاز نہ تھے، لہذا جب انہوں نے اسات توقیفی قراءتوں میں سے چھ کم کرنے اور صرف ایک باقی رکھنے کی راستے دی، دراصل اللہ اور اس کے رسول کا کوئی حکم اس کے حق میں موجود نہ تھا، تو اس کے معنی یہ ہونے کہ

لے اس میں اختلاف ہے کہ یہ کتنے مضمون تھے مشہور یہ ہے کہ یہ پانچ تھے جن میں سے ایک مدینے میں رکھا گیا تھا اور باقی دوسرے مرکزی مقامات پر بھیج دیے گئے۔ مگر ابو حاتم سجستانی کی روایت یہ ہے کہ سات نسخے تھے جن میں سے ایک مدینے میں رکھا گیا اور باقی مکہ، شام، یمن، بحرین، بصرہ اور کوفہ بھیجے گئے۔ یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

مصلحتِ اسلام و مسلمین کے لیے ان کے نزدیک ایسا کرنا شرعاً جائز ہی نہیں، دین کے اندر
 فتنے کے امکانات کا سد باب کرنے کے لیے واجب بھی تھا، اگرچہ اپنی ظاہری شکل کے
 لحاظ سے یہ ایک احداث فی الدین تھا۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۵ء)

دروہ میں سیدنا و مولانا کا استحصال

اور بعض اہم اصولی بحثیں

— (۲) —

اضلاع کی قطبیں اہل کے بعد ان نظائر کی طرف آتے جو تعبدی اور توفیقی امور میں شیئ
 اور اورادِ صلوٰۃ کے ماثر الفاظ پر اضلاع کے بارے میں ہم کو احادیث میں ملتی ہیں۔
 حکم آنے سے پہلے مدینے میں جمعہ کا قیام | عبد بن حمید، ابن المنذر اور عبد الرزاق نے ابن سیرین
 سے جو روایات نقل کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور کے مدینے تشریف لے جانے
 سے پہلے، بلکہ جمعہ کی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے بھی پہلے مدینہ طیبہ میں انصار نے آپ میں
 مشورہ کیا کہ جس طرح یہود اور نصاریٰ نے ہفتے میں ایک دن اجتماعی عبادت کے لیے مخصوص
 کر رکھا ہے، اسی طرح ہم بھی ایک دن اس کام کے لیے مختص کر لیں۔ پھر انہوں نے جمعہ
 کا دن اس کے لیے تجویز کیا اور اس کا قدیم نام یوم عروہ ہے چھوڑ کر نیا نام جمعہ رکھ دیا۔ اس تجویز
 کے مطابق پہلی نماز جمعہ حضرت اشعبد بن زرارہ نے پڑھائی۔ اس کی تائید ابو داؤد، ابن ماجہ

ابن جہان، حاکم، بیہقی اور دارقطنی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے اُن کے صاحبزادے عبدالرحمن نے نقل کی ہے۔ اس میں وہ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے جمعہ حضرت اشعبد بن نذرہ رضی اللہ عنہ نے قائم کیا تھا جس میں چالیس آدمی شریک ہوئے تھے۔ دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ جمعہ کا حکم مکہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا۔ اُس وقت مکے میں اقامت جمعہ ممکن نہ تھی۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مُصعب بن عمیر کو لکھا کہ تم مدینے میں جمعہ قائم کرو۔ طبرانی میں حضرت ابوسعود انصاری کی روایت ہے کہ اس حکم کے مطابق جو پہلی نماز جمعہ حضرت مُصعب نے پڑھائی اُس میں بارہ آدمی شریک تھے۔ یہاں دیکھیے، صحابہ کی ایک جماعت باہمی مشورے سے بطور خود ایک نئی نماز کا اضافہ کرتی ہے، حضورؐ کی حیات طیبہ میں یہ واقعہ پیش آتا ہے، مگر اس پر حضورؐ کسی ناراضی کا اظہار نہیں فرماتے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے اُسی نماز کی فرضیت کا حکم نازل ہو جاتا ہے، اور وہی نماز جو حکم سے پہلے شروع کی گئی تھی، از روئے حکم قائم کی جانے لگتی ہے۔

حضورؐ کی موجودگی میں ماثور الفاظ پر اضافہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، مسند احمد، نسائی اور طبرانی میں حضرت رفاعہ بن رافع کی روایت ہے کہ ایک روز ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

۱۔ سوال کیا جاسکتا ہے کہ حکم آنے سے پہلے انصار نے جو جمعہ بطور خود قائم کیا تھا اُس میں تو پہلے روز چالیس آدمی شریک ہوئے اور حکم آنے کے بعد جو جمعہ قائم کیا گیا اس میں صوف بارہ آدمی شریک ہوئے، اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم مکے سے مدینے بھیجا گیا تھا ہو سکتا ہے کہ قاضی جمعہ ہی کے دن وہاں پہنچا ہو اور اس کا اعلان عام بروقت نہ کیا جاسکا ہو۔

پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ رکوع سے سر اٹھا کر جب حضورؐ نے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فرمایا تو پیچھے سے ایک شخص نے کہا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُّبَارَكًا فِيهِ نماز سے فارغ ہو کر حضورؐ نے پوچھا ابھی ابھی یہ بات کس نے کہی تھی؟ اُس نے عرض کیا، یا رسول اللہ میں نے حضورؐ نے فرمایا ”میں نے تیس سے زیادہ فرشتوں کو دیکھا کہ وہ اس کو لکھ لینے کے لیے ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔“ یہاں بھی آپ دیکھ لیں کہ اُس شخص نے حضورؐ کے سکھاتے ہوئے الفاظ پر مزید چند الفاظ کا اضافہ خود کیا تھا۔ یہ زائد الفاظ حضورؐ کے بتاتے ہوئے نہ تھے۔ اور اس نے ماثور الفاظ پر یہ اضافہ حضورؐ کی موجودگی میں حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے کیا تھا۔ آپ کے نقطہ نظر سے تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ حضورؐ اس پخت نارضی کا اظہار فرماتے اور اُسے ڈانٹتے کہ ماثور الفاظ پر اپنی طرف سے چند الفاظ بڑھا کر تو نے خلافِ شرع حرکت کی ہے، تو میرے سامنے دین کے اندر ایک نیا طریقہ اختراع کرنے کی جبارت کر بیٹھا ہے، تیرے بڑھاتے ہوئے الفاظ اگر شریعت میں مطلوب ہوتے تو میں اُن کی تعلیم دیتا، تو اُن کو اورادِ نماز میں داخل کرنے والا کون ہوتا تھا لیکن حضورؐ نے اُس کو پوری جماعت کے سامنے یہ بشارت دی کہ تیرے کلمات اتنے قابلِ قدر تھے کہ فرشتے اُن کو لکھنے کے لیے دوڑ پڑے، اور ان میں سے ہر ایک یہ چاہتا تھا کہ ان الفاظ کو ثبت کرنے کی سعادت اُسے نصیب ہو جائے۔

تشہد کے ماثور الفاظ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے داخل کر وہ الفاظ کا ذکر میں پہلے کر چکا ہوں اور یہ بھی بتا چکا ہوں کہ اس سے جان چھڑانے کے لیے جو تاویل آپ نے کی ہے وہ بالکل بے معنی ہے۔

ایک نئی اذان کا اضافہ | مسند احمد اور نسائی کی روایت ہے کہ جمعہ کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منبر پر تشریف فرما ہو جاتے تھے تب بلال اذان دیتے تھے اور جب آپ منبر سے اترتے تھے تو وہ تکبیر اقامت کہتے تھے۔ یہ گویا دو اذانیں تھیں جو حضور کے زمانے میں مقرر ہوئیں۔ بخاری، نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت سائب بن یزید کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات ابوبکر و عمرؓ کے عہد میں جمعے کی پہلی اذان اُس وقت دی جاتی تھی جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا۔ پھر جب حضرت عثمانؓ کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو انہوں نے تیسری اذان (یعنی وہ اذان جو امام کے منبر پر آنے سے پہلے دی جاتی ہے) کا حکم دیا جو زور آؤ کے مقام پر دی جاتی تھی۔ بخاری کی ایک اور روایت میں الفاظ یہ ہیں کہ جمعہ کے روز تیسری اذان کا اضافہ کرنے والے حضرت عثمانؓ تھے، جبکہ اہل مدینہ کی تعداد بڑھ گئی تھی طبرانی کی روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حکم دیا کہ پہلی اذان اُس مکان پر دی جائے جس کا نام زوراء تھا۔ پھر جب وہ منبر پر بیٹھ جاتے تھے تو ان کا متوازن اذان دیتا تھا اور جب وہ منبر سے اترتے تھے تو متوازن تکبیر اقامت کہتا تھا۔ یہ تعبدی امور کے دائرے میں ماثور و مسنون عمل پر ایک صریح اضافہ تھا جو خلیفہ برحق نے ایسے زمانے میں کیا تھا جبکہ صحابہ و تابعین سے دنیائے اسلام بھری پڑی تھی، مگر اس کی نجات تو کیا ہوتی، اسلامی دنیا کے بلاد و اقصا میں وہ مقبول ہو گئی صرف ایک ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جن کے متعلق ابن ابی شیبہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اسے

لہ یہ مدینے کے بازار میں ایک اونچا گھر تھا جس کی چھت پر متوازن اذان دیتا تھا کہ دُور دور تک آواز پہنچ جاتے۔

بدعت کہا تھا۔ مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اُن کے اس قول میں یہ احتمال بھی ہے کہ انہوں نے اُسے منکر سمجھتے ہوئے بدعت کہا ہو، اور یہ احتمال بھی کہ انہوں نے اسے صرف اس بنا پر بدعت قرار دیا ہو کہ یہ طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا، اور ہر وہ کام جو آپ کے زمانے میں نہ ہوا ہو بدعت کہلاتا ہے۔ لیکن ایسے کاموں میں بعض اچھے ہوتے ہیں اور بعض اُس کے خلاف۔ حافظ کے اس خیال کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس سے پہلے ایک اچھی بدعت کا ارتکاب کر چکے تھے۔ مزید ایک ایک اور فعل کو بھی انہوں نے بدعت قرار دینے کے بعد اس کی تحسین فرمائی تھی جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

ابن عمرؓ کا چاشت کی نماز کو اچھی بدعت کہنا | صلوۃ یضحیٰ دچاشت کی نماز کا پڑھنا بجا ہے خود تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، اس لیے اس کے سنت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اس کا التزام، یا مسجدوں میں اس کا پڑھا جانا حضور کے عہد مبارک میں رائج نہ تھا، بعد کے لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کر لیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی رائے اُس کے بارے میں دریافت کی گئی تو انہوں نے کہا: "بدعت ہے اور اچھی بدعت" (ابن ابی شیبہ)۔ ایک اور روایت میں ان کے الفاظ یہ ہیں: "یہ نیا نکالا ہوا طریقہ ہے اور اُن اچھے طریقوں میں سے ہے جو لوگوں نے نکال لیے ہیں" (سعید بن منصور)۔ اور ایک تیسری روایت میں ان کا ارشاد ہے: "لوگوں نے کوئی نئی چیز ایسی نہیں نکالی ہے۔ مجھے اس کا زیادہ محبوب ہو" (عبدالرزاق)۔ یہ تینوں روایتیں بالکل صحیح سندوں سے منقول ہوئی ہیں۔ ملاحظہ ہو فتح الباری، باب صلوۃ الضحیٰ۔

حضرت عمرؓ کا تراویح کو اچھی بدعت کہنا | نماز تراویح بھی حضور کے عمل سے ثابت ہے،

اس لیے اُس کے سنت ہونے میں اختلاف نہیں ہے مگر مسجد میں اُس کا ایک ہی امام کے پیچھے پڑھا جانا، اور اُسے باجماعت ادا کرنے کا عام رواج ایک نیا طریقہ تھا جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں جاری کیا اور اس کے بارے میں فرمایا نِعْمَةُ الْبِدْعَةِ هَذِهِ (یہ ایک اچھی بدعت ہے)۔ یہ بھی تعبذی امور کے بارے میں شارع کے طریقے پر ایک اضافہ ہی تھا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنت صحابی و خلیفہ نے اسے نیا طریقہ جانتے ہوئے اچھا طریقہ سمجھ کر جاری کیا اور صحابہ و تابعین، ائمہ مجتہدین، فقہاء و محدثین، سب نے بلا تامل اس کی پیروی کی۔

درود میں سیدنا و مولانا کے الفاظ کا استعمال | اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تعبذی اعمال میں رد و بدل اور کمی و بیشی کا قطعاً ممنوع ہونا، اور اس قاعدہ کلیہ میں کسی استثناء کی سرے سے کوئی گنجائش ہی نہ ہونا ایک ایسا تشدد ہے جس کی تائید احادیث صحیحہ سے نہیں ہوتی۔ اس کے بعد میں یہ دیکھنا ہے کہ درود میں ماثور الفاظ پر سیدنا و مولانا کا اضافہ کیا واقعی ناجائز اور ممنوع ہے؟ لیکن میں اس بحث کے آغاز ہی میں یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں درود میں صرف وہ الفاظ پڑھانا جائز سمجھتا ہوں جو بجا تے خود حضور کے لیے اور دوسرے لوگوں کے لیے مشروع ہوں خواہ درود کے ماثور الفاظ میں وہ شامل نہ ہوں۔

درود کے ماثور الفاظ پر ابن مسعود کا اضافہ | آپ کی یہ بات صحیح ہے کہ احادیث سے جتنے درود یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درود ثابت ہیں، ان میں سیدنا کا لفظ شامل نہیں ہے، لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اگرچہ وہ حافظ ابن حجر نے کیا ہو، کہ کسی صحابی سے ایسا کوئی درود ثابت نہیں ہے۔ ابن ماجہ، باب الصلوٰۃ علی النبی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ اثناء درود

ہے کہ اِذَا صَلَّيْتُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخِصُوا الصَّلَاةَ عَلَيْهِ فَانْكُمْ لَا تَدْعُونَ لَعْلَ اللَّهِ ذَاكَ يُعْرَضُ عَلَيْهِ ۚ تم لوگ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو تو حسن و خوبی کے ساتھ بھیجو، تمہیں کیا خبر، ہو سکتا ہے کہ تمہارا درود حضور کے سامنے پیش ہو ۚ لوگوں نے عرض کیا ۚ تو پھر وہ آپ ہیں سکھادیں ۚ اس پر انہوں نے فرمایا کہ یوں کہا کرو: اللَّهُمَّ اجْعَلْ صَلَاتَكَ وَرَحْمَتَكَ وَبَرَكَاتَكَ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَإِمَامِ الْمُتَّقِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدٍ عَبْدَكَ وَرَسُولِكَ إِمَامِ الْخَيْرِ وَقَائِدِ الْخَيْرِ وَرَسُولِ الرَّحْمَةِ، اللَّهُمَّ ابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا يُعْطَى بِهِ الْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ ۚ خدایا، اپنی عنایت و رحمت اور اپنی برکتیں نازل فرما رسول کے سردار، متقیوں کے پیشوا اور نبیوں کے خاتم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو تیرے بند اور رسول ہیں، جو نیکی اور بھلائی کے امام و قائد اور رسول رحمت ہیں۔ خدایا ان کو اس مقام محمود پر پہنچا جس پر اولین و آخرین رشک کریں ۚ اس کے بعد حضرت ابن مسعود نے درود کے وہ ماثور الفاظ پڑھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تسلیم کردہ ہیں۔

حضرت عبد اللہ کے اس ارشاد کا صحیح مطلب اس مثال سے اچھی طرح سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگر کوئی شریف آدمی کسی کے ہاں جاتا ہے اور اس کے ملازم سے اپنی آمد کی اطلاع دینے کے لیے کہتا ہے تو اپنی زبان سے وہ خود یہ نہیں کہتا کہ صاحب خانہ سے کہو مولانا عبد الرحمن صاحب تشریف لائے ہیں، بلکہ وہ کہتا ہے ۚ عبد الرحمن حاضر ہوا ہے ۚ اب یہ ملازم کی تمیز پر موقوف ہے کہ وہ صاحب خانہ کو اطلاع دینے کے لیے آنے والے کے مرتبے کے مطابق الفاظ استعمال کرتا ہے یا ٹھیک وہی الفاظ دہرا دیتا ہے جو آنے والے نے اپنے لیے استعمال کیے تھے۔

اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کو حضرت انس بن مالک نے روایت کیا ہے جو جلیل القدر تابعین میں سے تھے۔ اُن کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کہ اُن کی ثقاہت کے لیے کسی کی سند لائی جاتے۔ اُن سے اس کو روایت کرنے والے ابو فاختہ سعید بن علقمہ ہیں جنہیں حافظ ابن حجر نے تقریب میں ثقہ قرار دیا ہے۔ اُن سے عون بن عبد اللہ اس کے راوی ہیں جن کی ثقاہت پر امام احمد، یحییٰ بن معین، عجل اور نسائی نے شہادت دی ہے۔ ان سے روایت کرنے والے المسعودی عبد الرحمن بن عبد اللہ ہیں، اور یہی وہ راوی ہیں جن کو محبوط الحواس قرار دے کر یہ روایت ردی کی ٹوکری میں پھینک دینے کے قابل ٹھیراتی جاتی ہے۔ حالانکہ علمائے رجال نے تصریح کی ہے کہ وہ ثقہ تھے اور صرف آخر عمر میں ان کا ذہن الجھ گیا تھا۔ امام احمد اور ابن عساکر کہتے ہیں کہ کوفہ اور بصرے میں جو روایات لوگوں نے اُن سے سُنی ہیں وہ سب صحیح ہیں، البتہ بغداد جا کر ان کا ذہن پرانگندہ ہو گیا تھا۔ ابن ابی حاتم اپنے والد ابو حاتم کا قول نقل کرتے ہیں کہ اپنی موت سے سال یا دو سال پہلے اُن کے ذہن کی یہ حالت ہوئی تھی۔ ابن معین کہتے ہیں کہ قاسم اور عون بن عبد اللہ سے جو احادیث انہوں نے روایت کی ہیں وہ صحیح ہیں۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ میرے علم میں کوئی شخص حضرت عبد اللہ بن مسعود کے علم کو مسعودی سے زیادہ جاننے والا نہ تھا۔ علمائے رجال کی اس شہادت کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح بے دردی کے ساتھ اُن احادیث کو اٹھا کر پھینک دیا جاتا ہے جو مفید مطلب نہیں ہوتیں۔

کیا واقعی حضور نے اپنے لیے لفظ آپ کا یہ قول قطعاً صحیح نہیں ہے کہ اپنے لیے
 سید کے استعمال کو ممنوع قرار دیا تھا سید کا لفظ استعمال کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے منع فرمادیا تھا۔ یہ احادیث کو نہ سمجھنے اور ان کے موقع و محل کو جانے بغیر ان سے غلط نتائج نکالنے کی ایک واضح مثال ہے۔ اس معاملہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خوشامد، اور کسی کے منہ پر اس کی تعریف کرنے کو سخت ناپسند فرماتے تھے۔ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضورؐ کے سامنے ایک اور شخص کی تعریف کی۔ آپ نے تین مرتبہ داور دوسری روایت میں ہے بار بار فرمایا: "تو نے تو اپنے دوست کا گلا کاٹ دیا۔" پھر سمجھایا کہ اگر تم میں سے کسی کو اپنے کسی بھائی کی مدح ضروری کرنی ہو اور وہ واقعی اس کے متعلق وہی کچھ جانتا ہو جو وہ کہنا چاہتا ہے تو یوں کہے کہ "میں اُسے ایسا سمجھتا ہوں اور ساتھ ہی یہ بھی کہے کہ اس کو جاننے والا تو اصل میں اللہ ہے اور میں اللہ پر اس کا تزکیہ لازم کرنے والا نہیں ہوں۔"

یہ بات نگاہ میں رکھیے اور پھر اس روایت کو دیکھیے جس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حضورؐ نے اپنے لیے لفظ "سید" کے استعمال سے منع فرمادیا تھا۔ مسند احمد میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم یا سیدنا و ابن سیدنا، و خیرنا و ابن خیرنا۔ اُسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم، اُسے ہمارے سردار اور ہمارے سردار کے بیٹے، ہمارے بہترین شخص اور ہمارے بہترین شخص کے بیٹے۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا: "لوگو! اپنے تقویٰ پر قائم رہو، شیطان تمہیں غلط راستے پر نہ ڈالنے پائے، میں محمد بن عبد اللہ ہوں، اللہ کا بندہ اور رسول ہوں، میں نہیں چاہتا کہ تم مجھ اس منزلت سے اُپر اٹھانے کی کوشش کرو جو اللہ عزوجل نے مجھے عطا کی ہے۔" اس کے ساتھ ہی وہ روایت بھی ملاحظہ فرمائیے جس کی بنا پر آپ لفظ "سید" کے استعمال سے منع کر دینے کی تاریخ ۹۰ متعین فرما رہے ہیں مسند احمد میں

تین جگہ اور ابو داؤد و کتاب الادب میں ایک جگہ یہ ذکر ہے کہ بنی عامر کا وفد حضور کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وفد میں مطرف بن عبد اللہ بن النخیر کے والد بھی شریک تھے مطرف اپنے والد ہی کے حوالہ سے ان کا یہ بیان روایت کرتے ہیں کہ ہم نے حاضر ہو کر آپ کو سلام کیا اور پھر کہا کہ آپ ہمارے ولی ہیں، آپ ہمارے سید (سروا) ہیں، آپ ہم پر سب سے زیادہ عطا و بخشش کرنے والے اور فضل فرمانے والے اور بڑے عمدہ کھلانے کھلانے والے ہیں۔“

اُن کے اس خوشامدانہ انداز کو دیکھ کر حضور نے ان کے الفاظ انت سیدنا کے جواب میں فرمایا اللہ تبارک و تعالیٰ اور جب وہ خوشامد کیے ہی چلے گئے تو فرمایا ”اپنی بات کہو اور شیطان تمہیں اپنے مطلب کے لیے استعمال نہ کرے“

اس کلام کو دلیل قرار دے کر یہ کہنا کہ حضور نے اپنے لیے لفظ سید کے استعمال کو منع فرما دیا تھا، حدیث دانی اور حدیث فہمی کی کوئی اچھی مثال نہیں ہے حضور کے الفاظ السید اللہ تبارک و تعالیٰ کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ اللہ کے سوا کسی کے لیے لفظ سید استعمال نہیں کیا جاسکتا، تو پھر ان تمام احادیث کو غلط ٹھہرانا پڑے گا جن میں غیر اللہ کے لیے لفظ سید استعمال کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ اللہ جل شانہ کے اسمائے خاص میں لفظ السید کا اضافہ کرنا پڑے گا، حالانکہ اسمائے الہی میں کسی نے بھی اس کو شمار نہیں کیا ہے لیکن اگر اس کا مطلب صرف یہ لیا جائے کہ اور سب کے لیے تو یہ لفظ استعمال کیا جاسکتا ہے البتہ حضور کے لیے اس کا استعمال ممنوع ہے تو یہ سراسر بے بنیاد معنی آفرینی ہوگی، کیونکہ جس فقرے کو آپ دلیل بنا رہے ہیں اس سے یہ مفہوم کسی طرح بھی نہیں نکلتا۔ علاوہ بریں یہ بات اس لیے بھی غلط ہے کہ جب خوشامد کے سوا کسی اور انداز میں حضور کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا تو آپ نے اس سے منع نہ فرمایا۔ چنانچہ مسند احمد میں نضلم بن طریف کی روایت

ہے کہ اُن کے قبیلے کے ایک شخص عبداللہ کی بیوی ناشترہ ہو کر بھاگ گئی اور اسی قبیلے کے ایک دوسرے شخص مطرف بن بمصل کے ہاں جا بیٹھی۔ عبداللہ نے جا کر اُس شخص سے اپنی بیوی کا مطالبہ کیا تو اُس نے انکار کر دیا۔ آخر کار وہ فرادی بن کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور چند اشعار کی صورت میں اپنی شکایت پیش کی۔ اُن میں سے پہلا شعر یہ تھا:

یا سید الناس و دیان العرب

ایک اشکو ذر بة من الذرب

”اے لوگوں کے سردار اور عرب کے فرمانروا، آپ کے پاس میں بڑی زہن و راز عورتوں میں سے ایک کی شکایت پیش کرتا ہوں۔“

یہ چونکہ فرادی کی فریاد تھی نہ کہ کسی خوشامدی کی خوشامد، اس لیے اِن الفاظ پر حضور نے کوئی اعتراض نہ فرمایا، بلکہ فوراً مطرف کے نام فرمان لکھا کہ اس شخص کی بیوی اس کے حوالے کر دو۔

بے سند اور غیر متعلق روایات سے استدلال [افاضی عیاض کی شناسا سے آپ نے جو روایت نقل کی ہے، اُس کا کوئی حوالہ انہوں نے نہیں دیا ہے اور نہ اس روایت کی سند بیان کی ہے عجیب بات ہے کہ مفید مطلب روایت تو بلا سند و بلا حوالہ قبول، اور خلاف مطلب روایت اگر صحاح ستہ میں سے ایک کے اندر پوری متصل سند کے ساتھ درج ہو تو اس کے

لے یہ صاحب بن جریز میں کتنے جو بنی مانن کے گھرانوں میں سے ایک گھرانہ تھا اِن کا حضور کو ”دیان العرب“ کہہ کر خطاب کرنا صاف ظاہر کرتا ہے کہ اس قبیلے کا قبول اسلام بھی فتح مکہ اور جنگ حنین کے بعد ہی کا واقعہ ہو سکتا تھا جبکہ آپ واقعی عرب کے فرمانروا ہو گئے تھے۔

ایک راوی پر بلا تحقیق تہمتیں جوڑ کر پوری حدیث رد۔ یہی آپ کی نقل کردہ وہ زفت جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فرشتے کا سوال، اور حضرت جبریلؑ کے مشورے پر حضورؐ کا جواب نقل کیا گیا ہے تو وہ اس بحث میں سرے سے غیر متعلق ہے۔

حضورؐ کے ارشاد پر حضرت عمرؓ کا اعتراض! آپ نے اس مشہور واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ جب بنی قریظہ کے معاملہ میں حکم کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لیے حضرت سعد بن معاذؓ بلائے گئے تھے تو حضورؐ نے حاضرین کو، یا انصار کو حکم دیا تھا کہ قُومُوا اِلٰی سَيِّدِكُمْ لیکن بخاری، مسلم، ابوداؤد، مسند احمد، اور مغازی و سیرت کی کتابوں میں اس واقعے کی تمام دوسری روایات چھوڑ کر آپ کی نگاہ صرف مسند احمد کی اس ایک روایت پر جا کر ٹھہری جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضورؐ کے یہ ارشاد فرماتے ہی کہ قُومُوا اِلٰی سَيِّدِكُمْ اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ، حضرت عمرؓ بھری مجلس میں بول اٹھے کہ سَيِّدَنَا اللہ عَزَّوَجَلَّ (ہمارا سردار تو اللہ عزوجل ہے)۔ تھوڑی دیر کے لیے اس بات سے قطع نظر کر لیجیے کہ دوسری روایتیں اس ذکر سے خالی ہیں، آپ کی سمجھ میں یہ بات آ کیسے گئی کہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں یہ گستاخی کر سکتے تھے؟ اور وہ حضرت عمرؓ یہ بات کیسے کہہ سکتے تھے جن کا اپنا قول ترمذی میں حضرت عائشہؓ سے اِن الْفَاظِیْنَ نَقَلَ ہُوَ اَہْیَہُ کہ ابوبکر سَيِّدُنَا وَخَیْرُنَا وَ اَحَبُّنَا اِلٰی رَسُوْلِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ابوبکر ہمارے سردار ہیں، ہمارے بہترین آدمی ہیں، ہم سب کے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہیں)۔ اور جن کا ایک دوسرا قول بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے یوں منقول ہوا ہے کہ ابوبکر سَيِّدُنَا وَ اَعْتَقَ سَيِّدُنَا، یعنی بلا لَّا را ابوبکر ہمارے سردار ہیں اور انہوں نے ہمارے سردار، یعنی بلا لَّا کو آزاد کیا ہے۔

کیا حضور کے لیے دعائیں سیدنا آپ فرماتے ہیں کہ درود میں حضور کے لیے سید کا لفظ کہنا رُوحِ فہم کے خلاف ہے؟ استعمال کرنا رُوحِ دُعا کے خلاف ہے، درخواست اور دعائیں تو عبادت اور عابری و انکاری کا اظہار ہونا چاہیے اور جس کے حق میں دُعا کرنی ہو اس کے لیے تو یوں کہنا چاہیے کہ ایک بندہ مسکین آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہے، نہ یہ کہ ہمارا آقا اور سردار حاضر ہو رہا ہے۔ آپ کی یہ بات اُس صورت میں تو بلاشبہ درست ہے جبکہ آدمی خود اپنے لیے دعا مانگ رہا ہو۔ مگر کیا یہ اُس صورت میں بھی صحیح ہے جبکہ آدمی کی دُعا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ہو؟ کیا آپ حضور کے حق میں دُعا مانگتے ہوئے (معاذ اللہ) یوں کہیں گے کہ ”یا اللہ بے چارے مسکین محمد رسول اللہ پر اپنی رحمتیں نازل فرما؟“ پھر آپ کی یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ مُسند احمد، مُسند ابویوسف، صحیح ابن حبان اور حافظ مرقزی کی مُسند ابوبکر صدیق میں صحیح سند کے ساتھ روزِ قیامت کی شفاعت کے متعلق یہ روایت آئی ہے کہ حضرت خذیفہ بن یان سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اور ان سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ اُس روز اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر دُعا کا ایک ایسا طریقہ کھولے گا جو اس سے پہلے کسی بشر پر کبھی نہیں کھولا گیا، اور حضور عرض کریں گے اِی رَبِّ جَعَلْتَنی سَیِّدًا وَلِدَادِمُ وَلَا تَخْذُوا قُلْ مِنْ تَنْشِئُ عَنْهُ الْاَرْضُ یَوْمَ الْقِیَمَةِ وَلَا تَخْذُ“ اے میرے رب، تو نے مجھے سیدِ اولادِ آدم بنایا اور اس پر کوئی فخر نہیں، اور قیامت کے روز پہلا وہ شخص بنایا جس کے نکلنے کے لیے زمین شقی ہوئی اور اس پر کوئی فخر نہیں۔ دیکھیے یہاں خود اللہ تعالیٰ حضور کو دُعا کا طریقہ سکھا رہا ہے، اور اس میں سید ولدِ آدم کے الفاظ استعمال ہو رہے ہیں۔ کیا یہ رُوحِ دُعا کے خلاف ہے؟

لفظ سید کی مشروعیت | آپ کے تمام اعتراضات کا جواب دینے کے بعد اب میں عرض کرتا ہوں کہ سید کا لفظ ایک مشروع لفظ ہے جو بکثرت احادیث میں حضور کے لیے بھی اور دوسرے انسانوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

بخاری، مسلم، مسند احمد، مسند ابوداؤد، طیالسی، ترمذی، ابوداؤد، دارمی اور دوسری کتب حدیث میں بکثرت سندوں کے ساتھ حضرات ابن عباس، ابوہریرہ، ابوسعید خدری اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم کی روایات آتی ہیں جن میں وہ حضور کے یہ ارشادات نقل کرتے ہیں کہ انا سید ولد ادم یوم القیمة ولا فخر، یا انا سید الناس یوم القیمة ولا فخر۔ ان میں سے بعض روایات میں یوم القیمة کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ صرف سید ولد ادم کے الفاظ ہیں۔

مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد میں یہ روایات آتی ہیں کہ لعان کے باپے میں جب حکم الہی کے نزول سے پہلے یہ مسئلہ پیش ہوا کہ شوہر اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ ملوث دیکھ لے تو کیا کرے، اور اس موقع پر حضرت سعد بن عبادہ نے غیر معمولی غیرت کا اظہار کیا، تو حضور نے انصار کو خطاب کر کے فرمایا اسمعوا الی ما یقول سیدکم۔ ”سنو تمہارے یہ سردار کیا کہہ رہے ہیں“ اسی طرح بخاری، مسلم، نسائی وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا جو قصہ منقول ہوا ہے اس میں وہ حضرت سعد بن عبادہ کے لیے سید الخزرج کے الفاظ استعمال فرماتی ہیں۔ اور حضرت سعد بن عبادہ کے لیے لفظ سید کے استعمال کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

مسند احمد اور ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابی بن کعب کے لیے سید القراء کے الفاظ استعمال فرماتے ہیں۔

مسلم، ابوداؤد اور مُسند احمد وغیرہ میں حضور کا یہ ارشاد منقول ہے کہ غلام اور لونڈیاں اپنے مالک اور مالکہ کو سہابی اور سہبائی نہ کہیں بلکہ سیدی اور سیدی کہیں۔

بخاری، مسلم، ترمذی، مُسند احمد وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے سیدۃ نساءِ ہذیہ الامۃ، سیدۃ نساء المؤمنین یا نساء المؤمنات اور سیدۃ نساء اہل الجنۃ کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔

بخاری، ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے متعلق حضور کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ابی ہذا سیدٌ ولعل اللہ ان یصلح بہ بین فئتين من المسلمین میرا یہ بیٹا سید ہے، اور اُمید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ سے مسلمانوں کے دو گروہوں میں صلح کر دے گا۔ یہ بخاری کے الفاظ ہیں۔ دوسری روایتوں میں الفاظ کچھ کچھ مختلف ہیں، مگر حضرت حسنؑ کے لیے سید کا لفظ سب میں موجود ہے۔

حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے لیے سید اشباب اہل الجنۃ کے الفاظ ترمذی، ابن ماجہ، نسائی اور مُسند احمد بن حنبل میں وارد ہوئے ہیں، اور حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے لیے سید اکھول اہل الجنۃ کے الفاظ مختلف سندوں سے مُسند احمد، ترمذی اور ابن ماجہ میں منقول ہیں۔

یہ تمام احادیث اس بات پر شاہد ہیں کہ سید کا لفظ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غیر مشروع ہے اور نہ دوسرے انسانوں کے لیے، اور وہ نہ اس دنیا میں غیر مشروع ہے نہ آخرت میں۔ پھر نماز کے اندر یا خارج از نماز حضور پر درود بھیجتے ہوئے اس کے استعمال کو کیسے ناجائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

لفظ مولیٰ کی مشروعیت ایسا ہی معاملہ لفظ مولیٰ کا ہے۔ ابن ماجہ میں یہ روایت آئی ہے

کہ کسی حج کے موقع پر حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حضرت معاویہؓ سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے۔ وہاں حضرت علیؓ کا ذکر بُرائی کے ساتھ ہو رہا تھا۔ اس پر حضرت سعدؓ غضب ناک ہو گئے اور انہوں نے فرمایا تَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كُنْتُ مُوَلًّا لِعَلِيٍّ مُوَلَّاكَ؟ آپ یہ باتیں اُس شخص کے بارے میں کہہ رہے ہیں جس کے متعلق میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ ”میں جس کا مولیٰ ہوں علیؓ بھی اس کا مولیٰ ہے۔“

مُسند احمد اور نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت بریدہؓ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ میں حضرت علیؓ کے ساتھ یمن کی مہم پر گیا اور وہاں مجھے ان سے سخت برتاؤ کا تجربہ ہوا۔ میں نے واپس آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی حضورؐ کا چہرہ مبارک میری بات سن کر متغیر ہو گیا اور آپؐ نے فرمایا ”اے بریدہؓ، کیا میں مومنوں کے لیے اُن کی جان سے بڑھ کر عزیز نہیں ہوں؟“ میں نے عرض کیا ”کیوں نہیں، یا رسول اللہؐ“ حضورؐ نے اس پر فرمایا مَنْ كُنْتُ مُوَلًّا لِعَلِيٍّ مُوَلَّاكَ۔ حافظ ابن کثیرؒ کہتے ہیں کہ اس روایت کی سند عمدہ اور قوی ہے اور اس کے راوی سب کے سب ثقہ ہیں۔

نسائی میں حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت نقل کی گئی ہے جس میں وہ حجة الوداع سے واپسی پر غدیر خم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”پھر آپؐ نے حضرت علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا، مَنْ كُنْتُ مُوَلًّا لِعَلِيٍّ مُوَلَّاكَ، جس کا میں مولیٰ ہوں یہ بھی اس کا ولی ہے۔“ حافظ ابن کثیرؒ کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ امام ذہبیؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام احمدؒ نے مُسند میں حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضورؐ نے وادیِ خم میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا ”کیا تم نہیں

جانتے، یا فرمایا کہ کیا تم اس کی شہادت نہیں دیتے کہ میں ہر مومن کے لیے اس کی جان سے بڑھ کر عزیز ہوں؟ لوگوں نے عرض کیا ضرور۔ آپ نے فرمایا فمن کنت مولاه فبات علیاً مولاه۔ اور دوسری روایت میں ہے فعلی مولاه۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ یہ اسناد عمدہ ہے اور اس کے راوی سُنَن کی شرط کے مطابق ثقہ ہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ مولا کا لفظ بھی نبی اور غیر نبی، دونوں کے لیے غیر مشروع نہیں ہے۔ پھر اگر نماز کے اندر اور خارج از نماز، حضور پر درود بھیجتے ہوئے تینا و مولانا کے الفاظ استعمال کیے جائیں تو اس میں آخر گناہ کیا ہے؟ اور کس دلیل سے اس کو ممنوع مانا جائز یا مکروہ قرار دیا جاسکتا ہے؟

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۵ء)

بینک میں رقم رکھوانے کی جائز صورت

سوال۔ بینک میں رقم جمع کرنے کے معاملے میں میرا سوال یہ ہے کہ اگر میں سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کراتا ہوں تو بینک اس پر سود دے گا لیکن اگر کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم جمع کراتی جلتے تو اگرچہ اس پر مجھے سود نہیں ملے گا مگر بینک اس رقم کو سودی کاروبار میں استعمال کرے گا۔ گویا میری رقم پر بینک تو سود دے گا۔ اس کے بجائے میں یوں کیوں نہ کروں کہ سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کراؤں اور اس پر جو سود مجھے ملے اسے حاجت مندوں کی ضروریات پر صرف کروں؟ وہ سود بینک کیوں کھالتے؟ کسی ضرورت مند کی ضرورت کیوں نہ پوری کر دی جائے؟

اس معاملے میں میری رہنمائی فرمائی جائے۔“

جواب۔ روپیہ اگر کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھا جائے تو اس پر کوئی سود نہیں لگتا اور بینک کے لیے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم اپنے کاروبار میں استعمال کرنا خلافت قاعدہ ہے۔ اب اگر وہ اسے سودی کاروبار میں استعمال کرتا ہے تو اس کی ذمہ داری ہم پر نہیں ہے کیونکہ ہم تو اس کے پاس حفاظت کے لیے اپنا روپیہ رکھتے ہیں نہ کہ سودی کاروبار کے لیے۔ اس کے برعکس اگر آپ اپنا روپیہ کسی ایسی مد میں جمع کراتے ہیں جس پر آپ کو سود ملتا ہے اور مقصد آپ کا یہ ہوتا ہے کہ اس سود کو غریبوں کی مدد کے لیے استعمال کریں تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے ایک شخص لوگوں کی جیبیں اس غرض کے لیے کاٹے کہ اس سے جو روپیہ ملے گا اس کو وہ غریبوں کے لیے استعمال کرے گا۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

کوتے کی حلت و حرمت اور بعض دوسرے مسائل

سوال کیا کوتے کا گوشت حلال ہے؟ نیز یہ تحریر فرماتیں کہ کون کون سے جانور اور پرندے حرام یا حلال ہیں؟ نیز در مختار کا بعض لوگ حوالہ دیتے ہیں کہ اس میں کوتے کے گوشت کو حلال قرار دیا گیا ہے، یہ کہاں تک درست ہے؟

۲۔ حالیہ بارتوں اور سیلاب کے دوران بعض لوگوں نے مکافوں کی چھتوں پر خوفِ خدا سے اذانیں دیں۔ ایسا کرنا کہاں تک جائز ہے؟ کیا یہ فعل مستحب ہے یا گناہ ہے یا خلافتِ شرع ہے؟

۳۔ ننگے سر نماز پڑھنا کیسا ہے، جب کہ ٹوپی یا کپڑا موجود ہو؟ کیا کوئی

حدیث ایسی ہے جس سے ننگے سر نماز پڑھنے کا جواز ملتا ہے؟

جواب (۱) جن جانوروں کی حرمت کے متعلق قرآن پاک یا حدیث صحیح میں تصریح

ہے، ان پر تو اُمت میں اتفاق ہے۔ لیکن جن جانوروں کے بارے میں تصریح نہیں ہے

بلکہ اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اُن کی حلت و حرمت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے

کوڑے کے گوشت کے متعلق درالختار میں لکھا ہے :

”ولا یحل... الغراب الا بقع الذی یا کل الجحیف لانه ملحق

بالخبائث قاله المصنف (ای صاحب تنویر الابصار) ثم قال والجحیف

ما تستخبثه الطباع السلیمة“ اور حلال نہیں ہے۔۔۔۔۔ وہ کو ا جس

کے رنگ میں سیاہی اور سفیدی ملی جلی ہو اور جو مردار کھاتا ہو، کیونکہ وہ خبث

میں شامل ہے۔ یہ بات مصنف (یعنی صاحب تنویر الابصار) نے لکھی ہے پھر

کہا ہے کہ خبیث وہ ہے جسے سلیم الطبع لوگ گندا اور ناپاک سمجھتے ہیں۔“

علامہ شامی نے ردالمحتار میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

”اما الغراب الا بقع (الذی فیہ بیاض وسواد) والا سود فهو

انواع ثلاثه، نوع یتقط الحب ولا یا کل الجحیف و لیس بمکروه،

ونوع لا یا کل الا للجحیف فانه مکروه، وهو الذی سماء المصنف

الابقع۔ ونوع یخلط، یا کل الحب مرة والجحیف اخرى، ولحدیث ذکر

فی الکتاب، وهو غیر مکروه عندہ (ای ابی حنیفہ) و مکروه عند

ابی یوسف۔“ ملے جلے رنگ یا سیاہ رنگ کے کوڑوں کی تین قسمیں ہیں۔

ایک وہ جو دانے چمکتا ہے اور مُردار نہیں کھاتا۔ وہ مکروہ نہیں ہے۔ دوسرا وہ جو مُردار ہی کھاتا ہے۔ وہ مکروہ ہے اور مُصنّف نے اُسی کو طے جلے رنگ کا کوا کہا ہے۔ تیسرا وہ جو کبھی مُردار کھاتا ہے اور کبھی دانے چمکتا ہے مُصنّف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے۔“

(رد المحتار، جلد ۵، ص ۲۶۶)

اسی کتاب میں مندرجہ بالا بحث کو آپ دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ کون کون کس پرندے حلال ہیں۔

۲۔ سیلاب یا کثرت بارش یا کسی اور آفت کے موقع پر اذانیں دینا مسلمانوں میں رائج ہو گیا ہے لیکن میرے علم کی حد تک یہ طریقہ کسی سند پر مبنی نہیں ہے، بلکہ غالباً لوگوں نے اسے اللہ تعالیٰ کو مدد کے یٹے پکارتے کی ایک صورت سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اگر لوگ اسے مشروع سمجھ کر کریں تو غلط ہے، اور اگر محض اللہ سے فریاد کرنے اور اس کو رحمت کو اپنی طرف متوجہ کرنے کی نیت سے کریں تو مباح ہے۔

۳۔ نماز میں سر ڈھانکنے کا کوئی حکم، یا ننگے سر نماز پڑھنے کی کوئی بھی میرے علم میں نہیں ہے۔ البتہ یہ معلوم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عامہ یا ٹوپی پہنے ہوئے ہی نماز پڑھتے تھے۔ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ کے حکم کا تقاضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اچھا لباس پہن کر پڑھی جائے، اور ٹوپی یا عامہ بھی اس میں داخل ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص ننگے سر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

کیا حنفیوں کے مقدمات کا کسی دوسری فقہ پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

سوال۔ اگر حنفی اور شافعی نقطہ نظر کے درمیان اختلاف ہو تو کیا یہ ضروری ہے کہ حنفیوں کے معاملے میں صرف حنفی نقطہ نظر ہی قبول کیا جائے؟ اور خاص کر جہاں عدالت اس راستے پر پہنچے کہ شافعی نقطہ نظر زیادہ وزن دار ہے؟

جواب۔ اس سوال کے دو پہلو ہیں۔ ایک اصولی، دوسرا عملی۔

اصولی حیثیت سے اگر قاضی کسی مسئلے کی تحقیق کر کے اس نتیجے پر پہنچے کہ اس خاص مسئلے میں حنفی مذہب کی نسبت شافعی یا مالکی یا حنبلی مذہب کے دلائل کتاب و سنت کی رو سے زیادہ مضبوط ہیں تو وہ نہ صرف اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے بلکہ رائج مذہب کو چھوڑ کر مرجوح مذہب پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن عملی حیثیت سے اس میں چند درجہ مشکلات ہیں۔

اول تو ہمارے ملک میں دوسرے مذاہب کی مبسوط کتابیں نہیں ملتی جن سے ان کے دلائل پوری طرح معلوم کیے جاسکیں اور ایک مسئلے سے تعلق رکھنے والے تمام وہ جزئیات سامنے آجائیں جنہیں کسی دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کرتے ہوئے ملحوظ رکھنا چاہیے۔

دوسری مشکل یہ ہے کہ احادیث اور ان کی شرحوں اور اسماء الرجال کا پورا ذخیرہ کسی عدالت کی لائبریری یا کسی پبلک لائبریری میں موجود نہیں ہوتے تاکہ ایک مذہب کی فقہی کتابیں جن روایات کے حوالے دیتی ہیں ان کے درست یا نادرست ہونے کا فیصلہ

کرنے کے لیے اصل مأخذ سے رجوع کیا جاسکے۔

تیسری مشکل یہ ہے کہ فقہ و حدیث کی تمام کتابیں عربی زبان میں ہیں اور ہمارے ملک کے حکام عدالت اور وکلاء، خواہ وہ عربی زبان سے بحیثیت زبان بخوبی واقف بھی ہوں، انہوں نے اُس خاص زبان کی باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی ہے جو فقہ، اصول فقہ، حدیث اور اصول حدیث میں استعمال ہوتی ہے۔ ان مضامین کی باریکیوں کو سمجھنے کے لیے محض عربی زبان کا علم کافی نہیں ہے۔ بد قسمتی سے ہمارے ہاں کے لاکالچوں میں اسلامی قانون کی کما حقہ تعلیم کا اب تک کوئی انتظام نہیں کیا گیا ہے۔

آخری مشکل یہ ہے کہ اگر کوئی عدالت عالیہ تحقیق کا حق ادا کر کے حنفی مذہب کے بجائے کسی دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کر دے تو یہ ماتحت عدالتوں کے لیے ایک اصولی نظیر بن جائے گی اور اجتہادی اہلیت کے بغیر دوسرے مذاہب فقہ کے مطابق فیصلے کرنے کا دروازہ کھل جائے گا۔ ہمارے ملک کی عام آبادی حنفی ہے، اور یہاں کے علماء اسی مذہب سے واقف ہیں، بلکہ اس مذہب کی پیروی کے سخت پابند ہیں، اس لیے نیم نچتہ علم کی بنا پر جب چھوٹی عدالتوں سے حنفی فقہ کے غلط فیصلے صادر ہونے لگیں گے تو اس پر ہنگامہ برپا ہو جائے گا۔

ان تمام باتوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے میں یہ مشورہ دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اس معاملے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

کیا فقہی مسلکوں کے لیے "مذاہب" کا لفظ صحیح ہے؟

سوال۔ جنوری کے ترجمان القرآن میں آپ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے حنفی فرقہ یا شافعی فرقہ کے لیے حنفی مذہب یا شافعی مذہب کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ میرا مذہبی علم ایک عام مسلمان کا سا ہے جو مذہب کو ان فرقہ بندیوں سے کچھ اُوپر تصور کرتے ہیں کیا ہم سب فرقوں کا مذہب ایک نہیں ہے؟

جواب۔ عربی زبان میں لفظ مذہب کے معنی وہ نہیں ہیں جو اردو زبان میں ہیں۔ اردو زبان میں یہ لفظ "دین" کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ لیکن عربی میں یہ (SCHOOL OF THOUGHT) کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی وغیرہ فرقے نہیں ہیں بلکہ دین اسلام کے اندر مسلمہ مذاہب ہیں۔ ان کے لیے اصطلاحی لفظ مذہب ہی ہے۔ کسی زمانے میں بھی اہل علم نے انہیں فرقہ نہیں قرار دیا ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)



پیامی مائیل

خروج کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ کا مسلک

سوال۔ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۳۷ء کے پرچہ میں مسئلہ خروج کے متعلق میرا سابق خط اور اس کا جو جواب شائع فرمایا گیا ہے اس کے لیے میں آپ کا ممنون ہوں۔ مگر افسوس ہے کہ اس جواب کے میرا وہ غلبان دور نہ ہوا جو مسئلہ خلافت کے مطالعہ سے امام ابو حنیفہ کے مسلک کے متعلق میرے دل میں پیدا ہوا تھا اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اپنی گزارشات کو ذرا تفصیل سے آپ کے سامنے پیش کروں۔ امید ہے کہ ان کا جواب بھی آپ ترجمان القرآن میں شائع فرمائیں گے تاکہ قارئین ترجمان کے معلومات میں اضافہ کا موجب بنے۔

”مسئلہ خلافت“ میں آپ نے امام ابو حنیفہ کا جو مسلک بیان فرمایا ہے اس میں آپ نے ”ظالم فاسق“ کی امامت کے متعلق امام ابو حنیفہ کے تین بڑے بڑے نکات بیان کیے ہیں۔ ایک یہ کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نہ تو خارج و معتزلہ کی طرح اس کی امامت کو اس معنی میں باطل قرار دیتے ہیں کہ اس کے تحت کوئی بھی اجتماعی کام جائز طور پر انجام نہ پاسکے۔ اور مسلم معاشرہ اور ریاست کا پورا نظام معطل ہو کے رہ جائے، اور نہ وہ مرجئہ کی طرح اس کو ایسا جائز اور بالحق تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمان اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں اور اسے بدلنے کی کوشش نہ کریں۔ بلکہ امام موصوف ان دونوں انتہا پسندانہ نظریات کے درمیان ایسی امامت کے بارے میں ایک معتدل اور متوازن نظریہ پیش کرتے ہیں جو یہ کہ اس کے تحت اجتماعی کام سب کے سب جائز ہوں گے لیکن یہ

امامت بجائے خود ناجائز اور باطل ہوگی۔ دوسرا نکتہ یہ کہ ظالم حکومت کے خلاف ہر مسلمان کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق حاصل ہے، بلکہ یہ حق ادا کرنا سب مسلمانوں پر فرض ہے۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایسی ظالم حکومت کے خلاف خروج بھی جائز ہے بشرطیکہ یہ خروج فساد و بد نظمی پر منتج نہ ہو بلکہ فاسق امامت کی جگہ صالح امامت کا قائم ہو جانا متوقع ہو۔ اس صورت میں خروج نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔

اس سلسلہ میں میری گزارشات یہ ہیں کہ یہ کہنا کہ ”امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”ظالم فاسق“ کی امامت باطل ہے۔“ اور ”امام اعظمؒ کے نزدیک ”ظالم فاسق“ کی حکومت کے خلاف خروج جائز ہے۔“ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی صحیح ترجمانی نہیں ہے۔ میرے نزدیک اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ظالم فاسق اگر قوم پر اپنی قوت اور طاقت کے غلبہ سے بھی مستطہ ہو جائے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”مغلب“ کہا جاتا ہے اور اپنے احکام کو طاقت کے ذریعہ نافذ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، تو گو وہ ظالم و فاسق بھی ہو اور اس کے ساتھ متعارف طریقوں سے بیعت بھی نہ ہوتی ہو، مگر امام ابوحنیفہؒ اس کی امامت کو اس معنی کو معتبر قرار دیتے ہیں کہ اس کے خلاف خروج و بغاوت کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ اور جس طرح کہ اس کی امامت کے تحت دوسرے اجتماعی کاموں کو جائز اور معتبر قرار دیتے ہیں اسی طرح خروج اور بغاوت کو بھی ایسی حکومت کے بالمقابل حرام اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ میری اس راستے کی تائید فقہاء مذہب حنفی کے درج ذیل اقوال سے ہو سکتی ہے:

والاھم یصیر اماماً بالمبایعة من الاشراف والاعیان - وكذا
 باستخلاف امام قبله وكذا بالتغلب والفهر كما فی شرح المقاصد -
 قال فی المسائنة ویثبت عقد الامامة اما باستخلاف الخليفة
 ایاہ واما ببیعة جماعة من العلماء ومن اهل الراى و
 التدبیر... ولو تعذر وجود العلم والعدالة فیمن تصدی
 للامامة وكان فی صرفه عنها اثار فتنة لا تطاق حکمنا بانعقاد
 امامته کیلا نكون کمن یبني قصراً ویهدم مصراً... وتجب
 طاعة الامام عادلاً کان او جائراً اذ المرخیالفت الشرع فقد علم
 ان الامام یصیر اماماً بثلاثة امور لكن الثالث فی الامام المتغلب
 وان لم تکن فیہ شروط الامامة - اه رد المحتار ج ۳، ص ۴۲۸ -
 بہر حال امام میں عدالت شرط ہے مگر صحت امامت کے لیے نہیں بلکہ
 اولویت کے لیے شرط ہے۔ اس بنا پر فاسق کی امامت کو مکروہ کہا گیا ہے
 نہ کہ غیر صحیح۔ وعند الحنفیة لیست العدالة شرطاً للصحة فیضم
 تقلید الفاسق الامامة مع الکراهة اه (شامی، ج ۱، ص ۵۱۲)۔
 اسی قانون کے تحت حنفیہ نے متغلب کی امامت کو صحیح کہا ہے۔ ونقص
 سلطنة متغلب للضرورة اه ایسے فاسق کے متعلق امام ابو حنیفہؒ
 کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے: ویجب ان یدعی لہ ولا یجب الخروج
 علیہ کذا عن ابی حنیفة اه۔ یہ تمام عبارتیں ابن ہمام نے مسائرہ میں ذکر
 کی ہیں۔ جن سب صاف طور پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک جس طرح ایک فاسق ظالم کی حکومت کے تحت دین کے دوسرے اجتماعی کام جائز طریقہ سے انجام دیئے جاسکتے ہیں اسی طرح اس حکومت کے خلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عزل اور خروج دونوں جائز ہیں۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ عزل اور خروج موجب فتنہ نہ ہوں۔ اور چونکہ فی زمانہ ہر خروج اپنے ساتھ بہت سے فتنے لے کر نمودار ہو جاتا ہے اس لیے بعض احنافؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ: اما الخروج علی الامراء فمحدوم باجماع المسلمین وان كانوا فسقة ظالمین امر مرقات، اس لیے ایسی حکومتوں میں محض زبانی طور پر فرضیہ تبلیغ ادا کرنا کافی ہوگا۔

مسلمان باغیوں کے بارے میں جہاں تک میں نے امام اعظمؒ کا مسلک سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں بغاوت ناجائز ہو اور امام سے کوئی بغاوت کی جاتے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو لوگ بغاوت کے مرتکب ہو چکے ہوں ان کا قتل جائز ہے۔ البتہ جو افراد بغاوت میں باغیوں کے ساتھ شریک نہ ہوئے ہوں ان کو قتل کرنا جائز نہیں۔ خواہ وہ چھوٹے بچے اور عورتیں ہوں یا بوڑھے اور اندھے ہوں۔ یا دوسرے بالغ مرد ہوں جو بغاوت میں باغیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں۔ اس کے ثبوت کے لیے بطور حوالہ فقہاء حنفیہ کی درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائی جائیں:

امام سرخسیؒ مبسوط، ج ۱۰، ص ۱۲۴ میں لکھتے ہیں: فان کان المسلمون

مجتہدین علی واحد وکانوا امنین بہ والسبیل امنة فخرج علیہ

طائفة من المسلمین فمجتہدین یمجب علی من یقوی علی القتال ان

یقاتل مع امام المسلمین الخارجین ام۔ وجوب قتال کے لیے امام خیرؑ
 نے تین دلائل بیان کیے ہیں، جن میں سے ایک دلیل یہ آیت کریمہ ہے :
 فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيئَ إِلَى
 أَمْرِ اللَّهِ۔ دوسری دلیل امام موصوف نے وجوب قتال کے لیے یہ بیان
 کی ہے : ولان الخارجین قصدوا أذى المسلمين وإمالة الأذى من
 أبواب الدين۔ وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهى عن
 المنكر وهو فرض۔ اور تیسری دلیل یہ بیان فرمائی ہے : ولأنهم يهيجون
 الفتنة قال صلى الله عليه وسلم الفتنة نائمة لعن الله من انتقلها
 فمن كان ملعوناً على لسان صاحب الشرع م يقاتل معه ام۔
 ان تمام عبارات سے یہ تو واضح ہو گیا کہ باغیوں کے ساتھ قتال واجب ہے
 اور قتال شرعی نقطہ نگاہ سے ان لوگوں کے ساتھ جائز ہو سکتا ہے جو معصوم الدم
 نہ ہوں۔ اس کی طرف حضورؐ کے درج ذیل ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے :-
 امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وان محمداً رسول
 الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث۔
 پس جب باغیوں کے ساتھ قتال واجب ہو گیا تو معلوم ہوا کہ ان کو جان
 کی پوری عصمت حاصل نہیں ہے تو قتل بھی جائز ہو گا یہی وجہ ہے کہ فقہاء
 مذہب حنفی صریح طور پر اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ باغیوں کا قتل جائز ہے۔
 صاحب بدائع الصنائع باغیوں کے قتل کے متعلق لکھتے ہیں : واما بيان
 من يعجز قتله منهم ومن لا يجوز فكل من لا يجوز قتله من اهل

الحرب من الصبيان والنسوان والاشياخ والعميان لا يجوز قتله
من اهل البقي لان قتلهم لدفع شرقتا لهم فيخص باهل القتال
وهو لا يسيوا من اهل القتال فلا يقتلون الا اذا قاتلوا فيباح
قتلهم في حال القتال وبعد الفساح من القتال اھ ج ۷، ص ۱۴۱۔

فقہار کی ان تصریحات کے پیش نظر باغیوں کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا مذہب
صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان باغیوں پر اگر اسلامی حکومت غالب آ
جائے تو وہ تمام ان باغ مردوں کو قتل کر کے ان کے مال لوٹ لینے کی مجاز
ہے جو بغاوت کے مرتکب ہو چکے ہوں۔ قطع نظر اس سے کہ ان مسلمان باغیوں
نے پہلے خود یہ شرط قبول کی ہو یا نہ کی ہو۔ مگر یہ قتال اور قتل اس وقت تک
جاری رہے گا جب تک کہ باغی لوگ ہتھیار نہ ڈالیں اور جب وہ ہتھیار
ڈالیں گے تو قتل و قتال بھی بند کر دیا جائے گا۔

البتہ ان کا مال بطور غنیمت تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جنگ ختم ہونے یا
ہتھیار ڈالنے کے بعد انہیں واپس کیا جائے گا وکذا الذی ما اصاب من
اموالهم یرد الیہم لانه لم یتملک ذالک للمال علیہم لبقاۃ العصۃ
بالداعی الاحراز فیہ اھ در مبسوط ج ۱۰ ص ۱۲۶۔ فقہار کی یہ تصریحات اگر
امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی صحیح ترجمانی پر مشتمل ہوں، جیسا کہ ہمارا یقین ہے
تو ان کے ہوتے ہوئے عقل کیسے یہ باور کر سکتی ہے کہ موصل میں بغاوت
مسلمانوں نے کی تھی اور منصور کے ساتھ چونکہ وہ یہ شرط کر چکے تھے کہ اگر ہم نے
آئندہ کبھی آپ کے خلاف خروج کیا تو ہمارے خون اور مال آپ کے لیے

حلال ہوں گے۔ اس لیے فقہاء کے سامنے یہ سوال پیش کیا گیا کہ قتال کے بعد ان باغیوں کی جان اور مال پر ہاتھ ڈالنا جائز ہو گا یا نہیں؟ اور اسی کے متعلق منصور کے استفسار پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ ان کے خون اور مال آپ کے لیے حلال نہیں ہیں؟

پھر یہ بات بھی کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ آپ شمس الائمہ سرخسی کے بیان کو صرف اس بنا پر قابل اعتماد نہیں سمجھتے ہیں کہ ان کا بیان اہل تاریخ سے مختلف ہے۔ حالانکہ بغاوت جیسے اہم معاملہ میں فقہاء کی جماعت میں سے ایک بڑے فقیہ اور امام اعظمؒ جیسے امام فقہ کا مذہب معلوم کرنے میں ان فقہاء کے قول پر زیادہ اعتماد کرنا چاہیے جو اس امام کے مذہب سے وابستہ رہے ہوں۔ تاریخ کے واقعات مرتب کرنے میں غلطیاں زیادہ سرزد ہو سکتی ہیں نہ نسبت اس کے کہ ایک امام مذہب کی فقہی مرویات مرتب کرنے میں غلطیاں واقع ہوں۔ پھر یہ واقعہ جس طرح کہ مبسوط میں امام سرخسیؒ نے نقل کیا ہے بعینہ اسی طرح شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر، ج ۵، ص ۳۴۱ میں بھی نقل کیا ہے۔ ان دونوں اماموں کے مقابلہ میں ابن اثیر یا الکردری کے قول کو ترجیح دینا یقیناً ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔“

جواب۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک درباب خروج کے بارے میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق مزید کچھ عرض کرنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ آپ دو تین باتوں پر بھی کچھ روشنی ڈال دیں۔

اول یہ کہ ابو بکر جصاص، الموفق المکی، اور ابن البرزاز الکردری کا شمار بھی فقہائے حنفیہ

میں ہوتا ہے یا نہیں؟ آپ سے یہ مخفی نہیں ہو سکتا کہ ابوبکر جصاص متقدمین حنفیہ میں سے ہیں، ابوسہل الزجاج اور ابوالحسن الکرخی کے شاگرد ہیں اور اپنے زمانے میں (۲۰۵-۲۱۰ھ) امام اصحاب ابی حنیفہ تسلیم کیے جاتے تھے۔ ان کی کتاب احکام القرآن کا شمار حنفیہ ہی کی فقہی کتابوں میں ہوتا ہے۔ الموفق المکی (۲۸۴-۵۶۸ھ) بھی فقہائے حنفیہ میں سے تھے اور القفطی کے قول کے مطابق ”کانت له معرفة تامة في الفقه والادب“

الکردری کا شمار بھی فقہائے حنفیہ میں ہوتا ہے اور ان کی فتاویٰ بزازیہ، آداب الفقہاء اور مختصر فی بیان تعریفات الاحکام، معروف کتابیں ہیں۔ میں نے جو مواد ان تین حضرات کی کتابوں سے بحوالہ نقل کیا ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس کی حیثیت پر بھی آپ کچھ روشنی ڈالیں۔ دوم یہ کہ حضرت زید بن علی بن حسین اور نفس زکیہ کے خروج کے واقعات میں امام اعظم رحمہ اللہ کا جو طرزِ حمل مذکورہ بالا تینوں حنفیوں اور بہت سے دوسرے مؤرخین نے بیان کیا ہے، اس کو آپ صحیح اور معتبر تاریخی واقعات میں شمار کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر یہ واقعات غلط ہیں تو آپ ان کی تردید کسی مستند ذریعہ سے فرمائیں۔ اور اگر یہ صحیح ہیں تو امام اعظم کا مسلک سمجھنے میں ان سے مدد لی جاسکتی ہے یا نہیں؟ یہ بات تو بہر حال امام ابوحنیفہ جیسی عظیم شخصیت کے متعلق باور نہیں کی جاسکتی کہ ان کا فقہی مسلک کچھ ہوا اور عمل کچھ۔ لہذا دو باتوں میں سے ایک بات مانتی ہی پڑے گی۔ یا تو یہ واقعات غلط ہیں۔ یا پھر امام کے مسلک کی صحیح ترجمانی وہی ہو سکتی ہے جو ان کے عمل سے مطابقت رکھتی ہو۔

اہلِ موصل کے بارے میں شمس الائمہ سرخسی نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے متعلق میں اتنا ہی کہوں گا کہ دوسرا بیان الکردری کا ہے، اور وہ بھی نہ تو صحیح نہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں۔ الکردری سمجھتے ہیں کہ منصور نے فقہاء کے سامنے یہ سوال پیش کیا تھا: ایسے صحیح

اِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ: وَاَهْلُ مُوَصَّلٍ
 شَرُطُوا عَلٰى اَنْ لَا يُخْرِجُوا عَلِيًّا وَقَدْ خَرَجُوا عَلٰى عَامِلِيٍّ وَقَدْ حُلِيَ دِمَاؤُهُمْ
 اِمَامُ الْوُخَيْفَةِ نے جواب میں فرمایا: ”اِنَّهُمْ شَرُطُوا لَكَ مَا لَا يَمْلِكُوْنَهُ يَعْنِي
 دِمَاءَهُمْ، فَانَّهُ قَدْ تَقَدَّرَ اَنْ النَّفْسُ لَا يَجْرِي فِيْهَا الْبَذَلُ وَالْاِبَاحَةُ
 عَلٰى اَنْ الرَّجُلُ اِذَا قَالَ لَاخْرًا قَتَلَنِيْ فَقَتَلَهُ تَجِبُ الدِّيَّةُ وَشَرُطْتُ
 عَلَيْهِمْ مَا لَيْسَ لَكَ لَا نَدَمُ الْمُسْلِمَ لَا يَحِلُّ الْاِبَاحَةُ مَعَ اَنْ ثَلَاثَ
 فَاَنْ اخَذَتْهَا خَذَّتْ بِهَا لَا يَحِلُّ، وَشَرَطَ اللهُ اَحَقَّ اَنْ تَوْفَى بِهِ
 (مناقب الامام الاعظم، ج ۲، صفحہ ۱۶-۱۷)۔ اس عبارت میں سائل اور مفتی دونوں
 نے تصریح کی ہے کہ معاملہ مسلمانوں سے متعلق تھا۔

سوال سٹا گرامی نامہ ملا۔ آپ نے جن باتوں کی طرف توجہ دلائی ہے اُن
 کے متعلق مختصراً عرض ہے کہ ابوبکر جصاص، الموفق الملکی، اور ابن البزار الکوفی
 کا شمار یقیناً فقہاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح احکام القرآن اور دوسری وہ کتابیں
 جن کا آپ نے ذکر فرمایا ہے، بھی معروف کتابیں ہیں۔ لیکن با این ہمہ تہ
 اور درجہ کے لحاظ سے ان حضرات کا مقام امام سرخسیؒ کے مقام سے بہت
 فروتر ہے۔ اسی طرح امام سرخسیؒ کی کتاب المبسوط کا درجہ اور مرتبہ احکام القرآن
 وغیرہ کتب مذکورہ سے محققین احنافؒ کے نزدیک بہت بلند اور مقام
 بہت اونچا ہے۔ اس لیے فقہیات میں امام اعظمؒ کے مسلک کو متبعین
 کرنے میں مبسوط سرخسیؒ ہی کا فیصلہ معتبر اور قابل اعتماد ہوگا نہ کہ احکام القرآن
 وغیرہ کتب کا۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے محقق ابن کمال سے طبقات الفقہاء

کی تفصیل نقل کرتے ہوئے امام سرخسی کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے جو مجتہدین فی المسائل کا طبقہ ہے اور ابوبکر جصاص رازی کو چوتھے طبقے میں شمار کیا ہے جو محض مقلدین کا طبقہ ہے۔

ان تصریحات کے پیش نظر خروج کے مسئلہ میں امام اعظم کا مذہب و قرار دیا جائے گا جو مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے، نہ کہ وہ جو احکام القرآن یا دوری تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے۔

رہا حضرت زید بن علی بن الحسین اور نفس زکیہ کے خروج کے واقعات میں امام ابو حنیفہ کا طرز عمل، تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ تاریخی لحاظ سے میں اس کو سو فی صد صحیح اور درست سمجھتا ہوں۔ تمام مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے ان دونوں کے خروج میں ان کی حمایت کی تھی لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی فقہی نوعیت تاریخی نوعیت سے بالکل مختلف ہے۔ فقہ حنفی کی تمام معتبر کتابوں میں حتیٰ کہ کتب ظاہر الروایۃ میں خروج کے متعلق امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام عادل تو درکنار ظالم اور متغلب سے بھی خروج ناجائز اور بغاوت حرام ہے۔ لہذا ہمیں ان دو متضاد بیانات کے مابین یا تطبیق سے کام لینا پڑے گا یا ترجیح سے۔ جہاں تک ترجیح کا تعلق ہے، ہم فقہاء کے مسلمہ اصول کے پیش نظر فقہاء مذہب حنفی کے بیان کو مؤرخین کے بیان پر اس لیے ترجیح دیں گے کہ مذہب کی تعیین میں ناقلین مذہب کا قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔ اور مؤرخین میں سے جو فقہاء ہیں، جیسے ابوبکر رازی، الموفق المکی اور ابن البرز، تو یہ چونکہ رتبہ اور درجے کے اعتبار سے اصل ناقلین مذہب

کے ہمسر نہیں ہیں اس لیے ان کا نقل بھی دوسروں کے مقابلہ میں قابل اعتبار نہیں سمجھا جائے گا گو تاریخی نقل اور روایت اصول روایت کے لحاظ سے قوی کیوں نہ ہو۔

اور اگر ہم تطبیق کا طریقہ اختیار کریں گے تو میرے ذہن میں تطبیق کے لیے بہتر طریقہ یہ ہے کہ چونکہ زید بن علی کے خروج کا واقعہ قبول آپ کے صفر ۲۲ھ میں پیش آیا تھا۔ اور نفس زکیہ کے خروج کا واقعہ جیسا کہ آپ نے لکھا ہے ۲۵ھ میں ظاہر ہوا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قبول ابن کثیرؒ (البدایہ، ج ۱، ص ۱۱۱) ۲۵ھ میں وفات پا چکے ہیں۔ اس طرح خروج نفس زکیہ کے بعد امام کم سے کم پانچ سال تک زندہ رہ چکے ہیں۔ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی آخری عمر میں سابق راستے میں تبدیلی کر کے خروج کے متعلق اپنا جدید مسلک یہ متعین کیا ہو کہ ”خروج اور بغاوت حرام ہے نہ کہ جائز“ اور اپنے پہلے مسلک سے امام نے رجوع کیا ہو۔ اور اس وقت سے امام اعظمؒ بھی دوسرے محدثین کی طرح اس بات کے قائل رہے ہوں کہ ”خروج جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔ اور اصلاح کے لیے خروج کے بجائے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ہی کام لیا جائے گا“ شاید اسی وجہ سے ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہو: واما الخروج عليه فمعدوم باجماع المسلمين وان كانوا فسقة ظالمين (مرقات)

اوپر کے مباحث سے جب یہ بات واضح ہو گئی کہ خروج کے مسئلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب عدم جواز ہے، اور مسلمان باغیوں کا حکم تبصریح فقہاء قتل ہے

جیسے سابق مکتوب میں فقہار کے حوالے ذکر کیے جا چکے ہیں تو اہل موصل کے معاملہ میں بھی میرے نزدیک امام سرخسی اور شیخ ابن الہمام کا بیان درست ہے کہ یہ واقعہ مشرکین کے یرغمالوں سے متعلق تھا نہ کہ مسلمان باغیوں سے کیونکہ مسلمان باغیوں کے بارے میں امام کا مذہب یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے گا نہ یہ کہ ان کا قتل جائز نہیں ہے۔ اگرچہ الکردی کے بیان کے مطابق یہ واقعہ مسلمان باغیوں سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔“

جواب۔ عنایت نامہ ملا۔ میرا خیال ہے کہ اب میرا نقطہ نظر اچھی طرح آپ کے سامنے واضح ہو سکے گا۔ براہ کرم حسب ذیل امور پر غور فرمائیں:

میرے مقالے کا موضوع ہے اس خاص مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک۔ اور آپ استدلال میں پیش فرما رہے ہیں مذہب حنفی کے اقوال۔ آپ جیسے ذی علم اور فقیہ انفس بزرگ سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہو سکتی کہ مسلک ابی حنیفہ اور مذہب حنفی ایک چیز نہیں ہیں مسلک ابی حنیفہ کا اطلاق صرف امام اعظمؒ کے اپنے اقوال و افعال پر ہی ہو سکتا ہے۔ رہا مذہب حنفی تو اس میں امام صاحب کے علاوہ اصحاب ابی حنیفہ اور بعد کے مجتہدین فی المذہب بھی شامل ہیں، اور بہت سی ایسی چیزیں بھی مذہب حنفی قرار پاتی ہیں جو امام اعظمؒ سے ہی نہیں، آپ کے اصحاب سے بھی ثابت نہیں ہیں، حتیٰ کہ ایسے مسائل بھی موجود ہیں جن میں مذہب حنفی کا فتویٰ امام اعظمؒ کے قول کے خلاف ہے۔ ابو بکر جصاص، الموفق المکی اور ابن البرزہ رحمہم اللہ چاہے درجہ اول کے فقیہ نہ ہوں، لیکن اس درجہ فقہ سے نا بلد تو نہیں ہو سکتے کہ اپنے مذہب کے سب سے بڑے امام سے وہ اقوال اور افعال بلا تحقیق منسوب کر دیتے جو ان کے تحقیق شدہ مسلک کے خلاف ہوتے۔

خصوصاً بجا خاص رحمہ اللہ تو امام اعظمؒ سے بہت قریب زمانے میں گزرے ہیں۔ امام کی وفات اور ان کی پیدائش کے درمیان صرف ۵۵ سال کا فاصلہ ہے۔ اور بغداد میں وہ ان اکابر اخراجات سے وابستہ رہے ہیں جن کے درمیان مدرسہ ابی حنیفہ کی روایات پوری طرح محفوظ تھیں۔ اگر امام صاحب کی طرف کوئی غلط روایت افواہ کے طور پر منسوب ہوتی تو وہ آخری شخص ہوتے جو اسے طالب اللیل کی طرح احکام القرآن جیسی اہم فقہی کتاب میں نقل کر بیٹھتے۔ اور اگر امام اعظمؒ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہوتا تب بھی وہ اس سے نسبتاً دور رہتے اور نہ اس کو چھپاتے۔

امام کے رجوع کا گمان اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو منصور ان کی جان کے لیے نہ رہتا بلکہ اس کے بعد تو اس کے درمیان صلح ہو جاتی۔ مزید برآں کسی نے اشارۃً و کنایۃً بھی یہ نقل نہیں کیا ہے کہ امام نے کبھی نفس زکیہ کے خروج میں حصہ لینے کو غلط تسلیم کیا ہو۔

میرے نزدیک یہ امر تو شبہ سے بالاتر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں امام اعظمؒ کا مسلک وہی تھا جو ان کے نقل شدہ اقوال و افعال سے ثابت ہے۔ البتہ مذہب حنفی بعد میں وہی قرار پایا ہے جو آپ نقل فرما رہے ہیں۔ اور یہ مذہب قرار پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے دور میں جو راستے اصحاب حدیث کے ایک گروہ کی تھی جسے امام اذہبی کے حوالہ سے میں نے اپنے مضمون میں نقل بھی کیا ہے، دوسری صدی کے آخر تک پہنچتے پہنچتے وہی راستے اہل سنت والجماعت کے پورے گروہ میں مقبول ہو گئی اور اسی لیے کو متکلمین میں سے اشاعرہ نے مقابلہ معتزلہ اختیار کیا۔ اس راستے کی مقبولیت و حقیقت نصوص قطعیہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ ان تجربات کا اس میں بہت بڑا دخل ہے جو خورج کے

واقعات کے سلسلے میں مسلسل ہوتے رہے تھے۔ اس بنا پر مصالح شرعیہ کا تقاضا وہی کچھ سمجھا گیا جو فقہائے کرام نے بیان کیا ہے لیکن مجھے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملا کہ ائمہ جو کہ کے خلاف خروج کے معاملہ میں پہلی صدی ہجری کے ائمہ و اکابر کی وہ راستے ہو جو بعد والوں نے قائم کی۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ۱۹۵۷ء کے اواخر میں جو بین الاقوامی مجلس مذاکرہ لاہور میں ہوتی تھی اس میں انگلستان کی ایک مستشرق نے باقاعدہ یہ اعتراض کیا تھا کہ اسلامی نظام حکومت اگر ایک دفعہ بگڑ جائے تو پھر اس کی تبدیلی کی کوئی صورت اسلام میں نہیں ہے۔ اس اعتراض کے حق میں اشاعرہ اور فقہائے اہل سنت کے اقوال پیش کرتے ہوئے اس نے کہا تھا کہ بگاڑ رونما ہو جانے کی صورت میں فقہاء کی ان تصریحات کے مطابق صرف انفرادی طور پر کلمہ حق تو بلند کیا جاسکتا ہے مگر کوئی اجتماعی سعی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے پاس اس کا کوئی جواب مسلک اہل حنیفہ کو پیش کرنے کے سوا نہ تھا۔ اب اگر یہ بھی غلط ہو تو پھر اس اعتراض کا کوئی جواب ہمیں آپ بتائیں۔

قتال اہل البغی کے معاملہ میں یہ امر تو مسلم ہے کہ اگر وہ مسلح ہو کر مقابلہ کریں تو ان کے لڑنے والوں کو قتل کیا جاسکتا ہے اور ان کے برسر جنگ لوگوں کے مال بھی لوٹے جاسکتے ہیں لیکن کیا یہ بات بھی صحیح ہے کہ جس علاقے میں انہوں نے بغاوت کی ہو اس علاقے کی ساری آبادی مباح الدم والاموال ہو جاتی ہے اور ان کا قتل عام کیا جاسکتا ہے؟ اگر حکم فقہی کی تعبیر یہی ہو تو پھر نریہ کی فوجوں نے واقعہ حرہ کے موقع پر مدینہ طیبہ کی آبادی کے ساتھ جو کچھ کیا وہ جائز ہونا چاہیے۔ اس پر صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء و فقہاء نے جو شدید اعتراضات کیے ہیں ان کا آخر کیا جواز ہے؟

سوالات و اعتراضات بسلسلہ بحث خلافت

[چچھلے چند مہینوں سے ترجمان القرآن میں خلافت کے متعلق جو بحث چلی رہی ہے اس سلسلے کے مضمون "خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیات" کے آخری حصے اور خلافت سے ملوکیت تک کی پوری بحث پر میرے پاس بکثرت سوالات و اعتراضات آئے ہیں۔ ان سب کو نقل کر کے ان کے جوابات دینے میں بہت طوالت ہو جائے گی۔ اس لیے میں ان سب کا اکٹھا جواب ان صفحات میں دے رہا ہوں۔ جواب کے ہر عنوان سے سوال یا اعتراض کی نوعیت خود واضح ہو جائے گی۔

ابوالاعلیٰ مودودی]

(۱)

ان مضامین کی اصل نوعیت | سب سے پہلے یہ بات جان لینی چاہیے کہ یہ مضامین، جن کے بارے میں یہ سوالات و اعتراضات کیے گئے ہیں، دراصل میری ایک کتاب کے دو باب ہیں۔ کچھ مدت سے ترجمان میں اس کتاب کے ابواب باقسط شائع ہو رہے ہیں اور آگے ہوتے رہیں گے۔ پہلا باب "قرآن کی سیاسی تعلیمات" تھا۔ دوسرا "اسلام کے اصولِ حکمرانی" تیسرا خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیات۔ چوتھا "خلافت سے ملوکیت تک" جس میں میں نے یہ بتایا ہے کہ خلافت راشدہ کی جگہ ملوکیت کیسے اور کن اسباب سے آئی۔ اس کے بعد پانچواں باب اب ترجمان میں شروع ہوا ہے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ خلافت کی جگہ ملوکیت

کے آبلے سے فرق کیا واقع ہوا، اس سے کیا نتائج رونما ہوئے، اور جب یہ فرق رونما ہو گیا تو مسلمانوں نے اپنے دین کی حفاظت کے لیے کیا طریقے اختیار کیے۔ آگے چھا باب آنے والا ہے جس میں یہ بحث ہوگی کہ مسلمانوں میں فرقہ بندی کی ابتدا کیسے اور کن اسباب سے ہوئی، کن وجوہ سے اس تفرقے کو فروغ نصیب ہوا، اور اس فتنے کے زمانہ میں امت کے سوا داغ علم کا کیا طرز عمل رہا۔ پھر ساتویں اور آٹھویں ابواب میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے کام کو پیش کیا جائے گا۔ غرض یہ ایک پوری کتاب ہے جس کے مختلف ابواب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔ اچھا ہوتا کہ لوگ اس کی تکمیل کے بعد پوری کتاب کو دیکھ کر کوئی رائے قائم فرماتے۔

اس بحث کی ضرورت کیا ہے؟ [جو تاریخی مواد ان معنایں میں پیش کیا گیا ہے وہ تاریخ اسلام کی مستند ترین کتابوں سے ماخوذ ہے، جیسا کہ آگے چل کر میں مانخذ کی بحث میں واضح کر دوں گا۔ میں نے جتنے واقعات نقل کیے ہیں ان کے پورے پورے حوالے نقل کر دیتے ہیں اور کوئی ایک بات بھی بلا حوالہ درج نہیں کی ہے۔ اصحاب علم خود اصل کتابوں سے مقابلہ کر کے دیکھ لیں کہ یہ سب کچھ وہاں موجود ہے یا نہیں اور میں نے اس میں کوئی کمی بیشی تو نہیں کی ہے۔

یہ تاریخ کہیں چھپی ہوئی نہیں پڑی تھی جسے میں یکایک نکال کر منظر عام پر لے آیا ہوں۔ یہ تو صدیوں سے دنیا میں پھیل رہی ہے اور طباعت و اشاعت کے جدید انتظامات نے اسے لاکھوں کروڑوں انسانوں تک پہنچا دیا ہے۔ اسے کافر و مومن اور دوست و دشمن سب پڑھ رہے ہیں۔ اور یہ صرف عربی دانوں تک بھی محدود نہیں ہے بلکہ تمام مغربی زبانوں میں مستشرقین نے اور ہماری اپنی زبان میں ترجمہ و تالیف کرنے والوں نے اسے بڑے پیمانے

پر شائع کر دیا ہے۔ اب نہ اسے ہم چھپا سکتے ہیں، نہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں کہ تم تاریخ اسلام کے اس دور کا مطالعہ نہ کرو، اور نہ خلق خدا کو اس پر کلام کرنے سے روک سکتے ہیں۔ اگر ہم صحت نقل اور معقول و مدلل اور متوازن طریقے سے اس تاریخ کو خود بیان نہ کریں گے اور اس سے صحیح نتائج نکال کر مرتب طریقے سے دنیا کے سامنے پیش نہ کریں گے تو وہ مغربی مستشرقین اور غیر معتدل ذہن و مزاج رکھنے والے مسلمان مصنفین جو اسے نہایت غلط رنگ میں پیش کرتے رہے ہیں اور آج بھی پیش کر رہے ہیں، مسلمانوں کی نئی نسل کے دماغ میں اسلامی تاریخ کا بالکل غلط تصور بٹھا دیں گے۔ آپ شاید اس سے ناواقف نہیں ہیں کہ پاکستان میں تمام ہائی سکولوں اور کالجوں اور یونیورسٹیوں کے طالب علم آج اسلامی تاریخ پڑھ رہے ہیں۔ ابھی اسی سال پنجاب یونیورسٹی کے ایم اے سیاسیات کے امتحان میں یہ سوالات آئے ہیں کہ قرآن نے ریاست کے متعلق کیا اصول بیان کیے ہیں، عہد رسالت میں ان اصولوں کو کس طرح عملی جامہ پہنایا گیا، خلافت کیا چیز تھی، اور یہ ادارہ بادشاہی میں کیسے اور کیوں تبدیل ہوا اب کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان طلبہ ان سوالات کے وہ جوابات دیں جو مغربی مصنفین نے دیئے ہیں؟ یا ان کے جواب میں ملا علی قاریؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال نقل کر دیں؟ آخر کیوں نہ ہم جرأت کے ساتھ اپنی تاریخ کے ان واقعات کا سامنا کریں؟ اور کیوں نہ بے لاگ طریقے سے ان کا جائزہ لے کر ٹھیک ٹھیک یہ متعین کر دیں کہ خلافت اصل میں کیا چیز ہے، اس کے امتیازی اوصاف کیا ہیں، اس میں اور بادشاہی میں اصولاً کیا فرق ہے اس

لہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ان بزرگوں نے صحابہ کے باہمی اختلافات پر کلام کرنے سے منع کیا ہے۔

سے بادشاہی کی طرف انتقال ہمارے ہاں کیوں اور کیسے ہوا، اس کی جگہ بادشاہی آنے سے ہماری اجتماعی زندگی میں فی الواقع کیا فرق واقع ہوا، اور اس فرق کے نقصانات سے محفوظ رہنے یا ان کو کم کرنے کے لیے اکابر امت نے کیا کام کیا؟ جب تک ہم ان سوالات کا صاف اور مدلل و مرتب جواب نہ دیں گے، ذہنوں کی الجھنیں دور نہ ہوں گی۔

اس سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ساری دماغ سوزی میں کس لیے کر رہا ہوں۔ برسوں سے اس کی ضرورت محسوس کر رہا تھا مگر انتظار کرتا رہا کہ کوئی دوسرا یہ ناخوشگوار مگر ضروری کام کرے اور میں اس سے بچ جاؤں۔ آخر کار جب دیکھا کہ کوئی اس ضرورت کو تو پورا نہیں کر رہا ہے، اور اس کے بجائے افراط و تفریط سے بھرپور ایسی تحریریں نکلتی چلی آرہی ہیں جو خلافت کے اصل تصویری کو غریب و دیکھے دیتی ہیں تو مجبوراً میں نے یہ محسوس کیا کہ اس خدمت کو انجام دینا میرے ذمے مسلمانوں کا ایک قرض ہے جسے مجھی کو ادا کرنا ہوگا۔

داعی حق کیا کرے؟ | میرے بعض دوستوں نے مجھے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اختلافی بحثوں میں نہ الجھو، تم داعی حق ہو، بس دعوت حق کا کام کیے جاؤ تاکہ سب لوگ تمہاری بات سنیں۔ میں ان کی اس نصیحت کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔ مگر میں ابھی تک یہ نہیں سمجھ سکا ہوں کہ داعی حق بے چارہ مخالفتوں سے بچنے کی خاطر اگر نہ تفسیر میں کلام کرے، نہ حدیث میں، نہ فقہ میں نہ عقائد اور علم کلام کے مسائل میں، نہ تاریخ میں، تو آخر وہ کلام کس چیز میں کرے اور اپنی دعوت کے مختلف گوشوں کو کیسے واضح کرے۔

الصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عِدْوٌ لِّمَنْ يَلْمِزُكَ فِي شَيْءٍ مِنْ دِينِكَ | یہ اندیشہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ اس طرح کی بحثوں سے صحابہ کی پوزیشن مجروح ہوتی ہے اور اُس اعتماد میں فرق آتا ہے جو مسلمانوں کو ان پر ہونا چاہیے۔ اس معاملہ میں بھی چند امور کی وضاحت کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

صحابہ کرام کے متعلق میرا عقیدہ بھی وہی ہے جو تمام محدثین و فقہاء اور علماء امت کا عقیدہ ہے کہ ”کُلُّهُمْ عَدُوٌّ“ ظاہر ہے کہ حکم دین کے پہنچنے کا ذریعہ وہی ہیں۔ اگر ان کی عدالت میں ذرہ برابر بھی شبہ پیدا ہو جاتے تو دین ہی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ لیکن میں ”الصحابة كلهم عدو“ (صحابہ سب راستباز ہیں) کا مطلب یہ نہیں لیتا کہ تمام صحابہ بے خطا تھے اور ان میں کا ہر ایک ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے بالاتر تھا، اور ان میں سے کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ بلکہ میں اس کا مطلب یہ لیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے یا آپ کی طرف کوئی بات منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔ پہلا مطلب اگر لیا جائے تو تاریخ ہی نہیں، حدیث کی مستند اور قوی روایات بھی اس کی تائید نہ کریں گی۔ اور دوسرا مطلب لیا جائے تو وہ قطعی طور پر ثابت ہے جس کے خلاف کوئی شخص کسی قابل اعتماد ذریعہ سے کوئی ثبوت نہیں لا سکتا۔ مدیہ ہے کہ صحابہ کی باہمی لڑائیوں تک میں، جبکہ سخت خونریزیاں ان کے درمیان ہو گئیں کبھی کسی فریق نے کوئی حدیث اپنے مطلب کے نیلے اپنی طرف سے گھڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کی، نہ کسی صحیح حدیث کو اس بنا پر جھٹلایا کہ وہ اس کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے۔ اس لیے مشاہیر صحابہ کی بحث میں یہ ذہنی الجھن لاحق نہیں ہونی چاہیے کہ اگر کسی کا برسرِ حق ہونا اور کسی کا غلطی پر ہونا مان لیا جائے تو اس سے دین خطرے میں پڑ جائے گا۔ ہم بلا استثناء تمام صحابہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کے معاملہ میں قطعی قابل اعتماد پاتے ہیں اور ہر ایک کی روایت کو برسرِ چشم قبول کرتے ہیں۔

غلطی کے صدور سے بزرگی میں فرق نہیں آتا | میں صحابہ سمیت تمام غیر نبی انسانوں کو غیر معصوم سمجھتا ہوں اور معصومیت میرے نزدیک صرف انبیاء کے لیے خاص ہے۔ میرا خیال ہے

کہ غیر نبی انسانوں میں کوئی شخص اس معنی میں بزرگ نہیں ہوتا کہ اس سے غلطی کا صدور محال ہے، یا اُس نے عملاً کبھی غلطی نہیں کی ہے، بلکہ اس معنی میں بزرگ ہوتا ہے کہ علم اور عمل کے لحاظ سے اس کی زندگی میں خیر غالب ہے۔ پھر جتنا زیادہ کسی میں خیر کا غلبہ ہوتا ہے میں اُس کو اتنا ہی بڑا بزرگ مانتا ہوں، اور اس کے کسی فعل یا بعض افعال کے غلط ہونے سے میرے نزدیک اس کی بزرگی میں فرق نہیں آتا۔

اس معاملہ میں میرے اور دوسرے لوگوں کے نقطہ نظر میں ایک بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات میری پوزیشن کو سمجھنے میں لوگوں کو غلط فہمی لاحق ہو جاتی ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو بزرگ ہے وہ غلطی نہیں کرتا، اور جو غلطی کرتا ہے وہ بزرگ نہیں ہے۔ اس نظریے کی بنا پر وہ چاہتے ہیں کہ کسی بزرگ کے کسی کام کو غلط نہ کہا جاسکے، اور مزید برآں وہ یہ بھی گمان کرتے ہیں کہ جو شخص ان کے کسی کام کو غلط کہتا ہے وہ ان کو بزرگ نہیں مانتا۔ میرا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ میرے نزدیک ایک غیر نبی بزرگ کا کوئی کام غلط بھی ہو سکتا ہے اور اس کے باوجود وہ بزرگ بھی رہ سکتا ہے۔ میں کسی بزرگ کے کسی کام کو غلط صرف اسی وقت کہتا ہوں جب وہ قابل اعتماد ذرائع سے ثابت ہو اور کسی مقول دلیل سے اس کی تاویل نہ کی جاسکتی ہو۔ مگر جب اس شرط کے ساتھ میں جان لیتا ہوں کہ ایک کام غلط ہوا ہے تو میں اُسے غلط مان لیتا ہوں، پھر اُس کام کی حد تک ہی اپنی تنقید کو محدود رکھتا ہوں، اور اُس غلطی کی وجہ سے میری نگاہ میں نہ اُن بزرگ کی بزرگی میں کوئی فرق آتا ہے، نہ اُن کے احترام میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے۔ مجھے اس بات کی کبھی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ جن کو میں بزرگ مانتا ہوں ان کی کھلی کھلی غلطیوں کا انکار کروں، لیپ پوت کر کے

اُن کو چھپاؤں، یا غیر معقول تاویلیں کر کے ان کو صحیح ثابت کر دیں غلط کو صحیح کہنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے معیار بدل جائیں گے اور جو غلطیاں مختلف بزرگوں نے اپنی اپنی جگہ الگ الگ کی ہیں وہ سب اکٹھی ہمارے اندر جمع ہو جائیں گی اور لپ پوت کرنے یا علانیہ نظر آنے والی چیزوں پر پردہ ڈالنے سے میرے نزدیک بات بنتی نہیں بلکہ اور بگڑ جاتی ہے۔ اس سے تو لوگ اس شبہ میں پڑ جائیں گے کہ ہمارے جو بزرگ فی الواقع کمال کے بلند ترین مرتبے پر پہنچے ہوئے تھے ان کی تاریخ بھی شاید ہم نے اسی طرح بنائی ہوگی۔

صحابہ میں فرق مراتب | صحابہ کرام کے معاملہ میں حدیث اور سیر کی کتابوں کے مطالعہ سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ صحابیت کے شرف میں تو یکساں تھے، مگر علم و فضل اور سرکارِ رسالت سے اکتسابِ فیض اور آپ کی صحبت و تعلیم سے متاثر ہونے کے معاملہ میں ان کے درمیان فرق مراتب تھا۔ وہ بہر حال انسانی معاشرہ ہی تھا جس میں شمعِ نبوت روشن تھی۔ اس معاشرے کے تمام انسانوں نے نہ تو اس شمع سے نور کا اکتساب کیا تھا اور نہ ہر ایک کو اس کے مواقع دوسروں کے برابر ملے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایک کی طبیعت الگ تھی، مزاج مختلف تھا، خوبیاں اور کمزوریاں ایک جیسی نہ تھیں۔ ان سب نے اپنی اپنی استعداد کے مطابق حضور کی تعلیم اور صحبت کا اثر کم و بیش قبول کیا تھا، مگر ان میں ایسے لوگ بھی ہو سکتے تھے، اور فی الواقع تھے جن کے اندر تزکیہ نفس کی اس بہترین تربیت کے بلکہ جو کسی نہ کسی پہلو میں کوئی کمزوری باقی رہ گئی تھی۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، اور یہ صحابہ کرام کے ادب کا کوئی لازمی تقاضا بھی نہیں ہے کہ اس کا انکار کیا جائے۔

بزرگوں کے کام پر تنقید کا صحیح طریقہ | تمام بزرگانِ دین کے معاملہ میں عموماً، اور صحابہ کرام کے

معاملہ میں خصوصاً میرا طرز عمل یہ ہے کہ جہاں تک کسی معقول تاویل سے یا کسی معتبر روایت کی مدد سے ان کے کسی قول یا عمل کی صحیح تعبیر ممکن ہو، اسی کو اختیار کیا جاتے اور اس کو غلط قرار دینے کی جسارت اُس وقت تک نہ کی جاتے جب تک کہ اس کے سوا چارہ نہ رہتا۔ لیکن دوسری طرف میرے نزدیک معقول تاویل کی حدود سے تجاوز کر کے اور لیسپ پوت کر کے غلطی کو چھپانا یا غلط کو صحیح بنانے کی کوشش کرنا نہ صرف انصاف اور علمی تحقیق کے خلاف ہے، بلکہ میں اسے نقصان دہ بھی سمجھتا ہوں، کیونکہ اس طرح کی کمزور کالت کسی کو مطمئن نہیں کر سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحابہ اور دوسرے بزرگوں کی اصلی خوبیوں کے بارے میں جو کچھ ہم کہتے ہیں وہ بھی مشکوک ہو جاتا ہے۔ اس لیے جہاں صاف صاف دن کی روشنی میں ایک چیز علانیہ غلط نظر آرہی ہو وہاں بات بنانے کے بجائے میرے نزدیک سیدھی طرح یہ کہنا چاہیے کہ فلاں بزرگ کا یہ قول یا فعل غلط تھا، غلطیاں بڑے سے بڑے انسانوں سے بھی ہو جاتی ہیں، اور ان سے ان کی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ ان کا مرتبہ ان کے عظیم کارناموں کی بنا پر متعین ہوتا ہے نہ کہ ان کی کسی ایک یا دو چار غلطیوں کی بنا پر۔

ماخذ کی بحث | بعض حضرات نے اُن کتابوں پر بھی اپنے شبہات کا اظہار فرمایا ہے جن سے میں نے "خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیات" کے آخری حصے، اور "خلافت سے ملکیت تک" کی پوری بحث میں مواد اخذ کیا ہے۔ دراصل یہ دو قسم کے ماخذ ہیں۔ ایک وہ جن سے میں نے کہیں کہیں ضمناً کوئی واقعہ لیا ہے، یعنی ابن ابی الحدید، ابن قتیبہ اور المسعودی۔ دوسرے وہ جن کی روایات پر میں نے اپنی ساری بحث کا مدار رکھا ہے، یعنی محمد بن سعد ابن عبد البر، ابن الاثیر، ابن جریر طبری، اور ابن کثیر۔

ابن ابی الحدید | پہلی قسم کے ماخذ میں سے ابن ابی الحدید کا شیعہ ہونا تو ظاہر ہے، لیکن اس سے

میں نے صرف یہ واقعہ لیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بیت المال میں سے اپنے بھائی عقیل بن ابی طالب کو بھی زائد از استحقاق کچھ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ بجائے خود ایک صحیح واقعہ ہے اور دوسرے مؤرخین بھی بتاتے ہیں کہ حضرت عقیل اسی لیے بھائی کو چھوڑ کر مخالف کیمپ میں چلے گئے تھے۔ مثال کے طور پر اصابت اور الاستیعاب میں حضرت عقیل کے حالات ملاحظہ فرمائیے۔ اس لیے محض ابن ابی الحدید کے شیعہ ہونے کی وجہ سے اس امر واقعہ کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ابن قتیبہ | ابن قتیبہ کے متعلق یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ شیعہ تھا، یا شیعیت کی طرف کوئی میلان رکھتا تھا۔ نیز وہ غیر ثقہ بھی ہو سکتا تھا۔ وہ ابو حاتم السجستانی اور اسحاق بن راہویہ جیسے ائمہ کا شاگرد اور دینور کا قاضی تھا۔ ابن کثیر اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ ”كَانَ ثَقَّةً بَنِيًّا“ (وہ ثقہ اور صاحب فضل و شرف آدمی تھا)۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں ”صَدُوقٌ رَهْبَانِيَّةٍ“ (آدمی، خطیب بغدادی کہتے ہیں ”كَانَ ثَقَّةً دِينًا فَاضِلًا“ (وہ ثقہ، دیندار اور فاضل تھا)۔ مسلم بن قاسم کہتے ہیں ”كَانَ صَدُوقًا مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ يُقَالُ كَانَ يَذْهَبُ إِلَى أَقْوَالِ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَةَ“ (رہبانیت سچا آدمی تھا۔ اہل سنت میں سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اسحاق بن راہویہ کا پیرو تھا)۔ ابن خزم کہتے ہیں ”ثَقَّةٌ فِي دِينِهِ وَعِلْمِهِ“ (اپنے دین اور علم میں بھروسے کے قابل)۔ ابن حجر اس کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں ”قَالَ السُّلَفِيُّ كَانَ ابْنُ قَتِيْبَةٍ مِنَ الثَّقَاتِ وَأَهْلُ السُّنَّةِ وَلَكِنْ الْحَاكِمُ كَانَ بِصَنْدَقٍ مِنْ أَجْلِ الْمَذْهَبِ..... وَالَّذِي يَظْهَرُ لِي أَنَّ مَوَادَّ السُّلَفِيِّ بِالْمَذْهَبِ النُّصَبِ، فَإِنَّ فِي ابْنِ قَتِيْبَةٍ انْخِرَافًا عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَالْحَاكِمِ عَلَى صَدِّكَ مِنْ ذَلِكَ“ (سلفی کہتے ہیں کہ ابن قتیبہ ثقہ اور اہل سنت میں سے تھا مگر حاکم بریلئے مذہب اس کے مخالف تھے۔۔۔ میرا

خیال یہ ہے کہ مذہب کے سلفی کی مراد ناصبیت ہے، کیونکہ ابن قتیبہ میں اہل بیت سے انحراف پایا جاتا تھا اور حاکم اس کے برعکس تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیعہ ہونا تو درکنار ابن قتیبہ پر توائلنا بھی ہونے کا الزام تھا۔ یہی اس کی کتاب الامامہ واسبابہ اس کے متعلق یقین کے ساتھ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وہ ابن قتیبہ کی نہیں ہے صرف شک ظاہر کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں بعض روایات ایسی ہیں جو ابن قتیبہ کے علم اور اس کی دوسری تصنیفات کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ میں نے خود یہ پوری کتاب پڑھی ہے، اور اس کی چند روایتوں کو میں بھی الحاقی سمجھتا ہوں۔ مگر ان کی بنا پر پوری کتاب کو رد کر دینا میرے نزدیک زیادتی ہے۔ اس میں بہت سی کام کی باتیں ہیں اور ان میں کوئی علامت ایسی نہیں پاتی جاتی جس کی بنا پر وہ ناقابل قبول ہوں۔ علاوہ بریں میں نے اس سے کوئی روایت ایسی نہیں لی ہے جس کی معنی تائید کرنے والی روایات دوسری کتابوں میں نہ ہوں، جیسا کہ میرے دیتے ہوئے حوالوں سے ظاہر ہے۔

المسعودی | ربا المسعودی، تو بلاشبہ وہ معتزلی تھا، مگر یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ غالی شیعہ تھا۔ اُس نے مروج الذهب میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسے پڑھیے۔ شیعیت میں غلو رکھنے والا آدمی شخص کا ذکر اس طریقہ سے نہیں کر سکتا۔ تاہم تشیع اس میں تھا، مگر میں نے اس سے بھی کوئی بات ایسی نہیں لی ہے جس کی تائید کرنے والے واقعات دوسری کتابوں سے نقل نہ کیے ہوں۔

اب دوسری قسم کے ناخذ کو لیجیے جن کے حوالوں پر میری ساری بحث کا اصل مدار ہے۔

ابن سعد | ان میں سب سے پہلے محمد بن سعد ہیں جن کی روایات کو میں نے دوسری روایات پر ترجیح دی ہے اور حتی الامکان یہ کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات کسی دوسری کتاب کے نہ لوں جو ان کی روایت کے خلاف ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عہد خلافت راشدہ سے قریب ترین زمانے کے مصنف ہیں۔ ۱۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۰ھ میں انتقال کیا۔ نہایت وسیع اللہ علیہ السلام ہیں۔ سیر و مغازی کے معاملہ میں ان کی ثقاہت پر تمام محدثین و مفسرین نے اعتماد کیا ہے۔ اور آج تک کسی صاحب علم نے ان پر تشیع کے شبہ تک کا اظہار نہیں کیا ہے۔ خلیب بغدادی کہتے ہیں ”محمد بن سعد عندنا من اهل العدالة و حدیثہ یدل علی صدقہ فائدہ یتجوز فی کثیر من روایاتہ“ محمد بن سعد ہمارے نزدیک اہل عدالت ہیں۔ تمہارے اور ان کی حدیث ان کی صداقت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ وہ اپنی اکثر روایات میں چچان بن سے کام لیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں ”احد الحفاظ الکبار الثقات المتحدین (وہ بڑے ثقہ اور محتاط خطاط حدیث میں سے ہیں)۔ ابن خلکان کہتے ہیں ”کان صدوقاً ثقةً حاکم خطاوی کہتے ہیں ”ثقة مع ان امتاذاً (راہی الواقدی) ضعیف“ (وہ ثقہ ہیں اگرچہ ان کے استاد واقدی ضعیف تھے)۔ ابن تغری بروی کہتے ہیں ”وثقه جمیع الحفاظ ماعدا یحییٰ بن معین“ (ان کی توثیق یحییٰ بن معین کے سوا تمام حفاظ نے کی ہے)۔ خود ان کے استاذ واقدی کو بھی حدیث میں تو ضعیف کہا گیا ہے، مگر سیر و مغازی کے معاملہ میں تمام اہل الحدیث ان پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور یہی حال ان کے دوسرے اساتذہ مثلاً ہشام بن محمد بن السائب الکلبی اور ابو معشر کا ہے کہ انہم جمیعاً یوثقون فی السیرة و المغازی (سیرت اور غزوات کی تاریخ کے معاملہ میں سب نے ان پر اعتماد کیا ہے)۔

ابن جریر طبری | دوسرے ابن جریر طبری ہیں جن کی جلالتِ قدر بحیثیت مفسر، محدث، فقیہ اور مؤرخ مسلم ہے۔ علم اور تقویٰ دونوں کے لحاظ سے ان کا مرتبہ نہایت بلند تھا۔ ان کو قضا کا عہدہ پیش کیا گیا اور انہوں نے انکار کر دیا۔ دیوانِ المظالم کی صدارت پیش کی گئی اور اس کو بھی انہوں نے قبول نہ کیا۔ امام ابن خزمیدان کے متعلق کہتے ہیں "ما اعلہ علی اذیم الارض اعلو من ابن جریر"۔ "میں اس وقت روئے زمین پر ان سے بڑے کسی عالم کو نہیں جانتا"۔ ابن کثیر کہتے ہیں "کان احداً ائمة الاسلام عدلاً و عملاً بکتاب اللہ و سنتہ و رسولہ"۔ "وہ کتاب و سنت کے علم اور اس کے مطابق عمل کے لحاظ سے ائمہ اسلام میں سے تھے"۔ ابن حجر کہتے ہیں "من کبار ائمة الاسلام المعتمدین"۔ "وہ بڑے اور قابلِ اعتماد ائمہ اسلام میں سے تھے"۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "احداً ائمة العلماء یحکم ببولہ و یرجع الی رأیہ لمعرفتہ و فضلہ و قد جمہ من العلوم ما لم یشاركہ فیہ احد من اهل عصرہ"۔ "وہ ائمہ علماء میں سے ہیں۔ ان کے قول پر فیصلہ کیا جاتا ہے اور ان کی رائے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے علم و فضل کے لحاظ سے اس لائق ہیں۔ علوم میں ان کی جامعیت ایسی تھی کہ ان کے ہم عصروں میں کوئی ان کا شریک نہ تھا"۔ ابن الاثیر کہتے ہیں "ابو جعفر داؤد من نقل التاریخ"۔ "ابو جعفر تاریخ نگاروں میں سب سے زیادہ بھروسے کے لائق ہیں"۔ حدیث میں وہ خود محدث مانے جاتے ہیں فقہ میں وہ خود ایک مستقل مجتہد تھے اور ان کا مذہب اہل السنہ کے مذاہب ہی میں شمار ہوتا تھا۔ تاریخ میں کون ہے جس نے ان پر اعتماد نہیں کیا ہے خصوصیت کے ساتھ دورِ فتنہ کی تاریخ کے معاملہ میں تو محققین انہی کی آرام پر زیادہ ترجیح دیتے ہیں۔ ابن الاثیر اپنی تاریخ الکامل کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ "اصحاب رسول اللہ کے مشاجرات کے معاملہ میں

میں نے ابن جریر طبری پر ہی دوسرے تمام مؤرخین کی بہ نسبت زیادہ اعتماد کیا ہے کیونکہ
 هو الامم المتقن حقاً، الجامع علماً وصحة اعتقاداً وصدقاً، ابن کثیر بھی اس دور کی
 تاریخ میں انہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ میں نے شیعہ روایات سے بچتے
 ہوئے زیادہ تر ابن جریر پر اعتماد کیا ہے ”فانه من ائمة هذا الشأن“ بعض فقہی
 مسائل اور حدیث غدیر ختم کے معاملہ میں شیعہ مسلک سے اتفاق کی بنا پر بعض لوگوں نے خواہ
 مخواہ انہیں شیعہ قرار دے ڈالا۔ اور ایک بزرگ نے تو ان کو امام من ائمة الامامیہ
 تک قرار دے دیا۔ حالانکہ ائمہ اہل السنۃ میں کون ہے جس کا کوئی قول بھی کسی فقہی مسئلے یا
 حدیث کی تصریح کے معاملہ میں شیعوں سے نہ ملتا ہو۔ امام ابن تیمیہ کے متعلق تو آپ جانتے
 ہیں کہ جس شخص میں شیعیت کی بوجہ ہو وہ اس کو معاف نہیں کرتے مگر محمد بن جریر طبری
 کی تفسیر کے متعلق وہ اپنے فتاویٰ میں کہتے ہیں کہ تمام متداول تفاسیر میں ان کی تفسیر صحیح
 ترین ہے و لیس فیہ بدعة۔ و اصل سب سے پہلے خاں بدلتے نے ان پر فرض کا الزام اس غصے
 کی بنا پر لگایا تھا کہ وہ امام احمد بن حنبل کو صرف محدث مانتے تھے، فقیہ نہیں مانتے تھے اسی
 وجہ سے حنبلی ان کی زندگی ہی میں ان کے دشمن ہو گئے تھے، ان کے پاس جانے سے لوگوں کو
 روکتے تھے اور ان کی وفات کے بعد انہوں نے مقابر مسلمین میں ان کو دفن تک نہ ہونے دیا
 حتیٰ کہ وہ اپنے گھر پر دفن کیے گئے۔ اسی زیادتی پر امام ابن خزمیہ کہتے ہیں کہ ”لقد ظلمتہ
 الحنابلة“ اس کے بعد ان کی بدنامی کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ انہی کے ہم عصروں میں ایک

اور شخص محمد بن جریر الطبری کے نام سے معروف تھا اور وہ شیعہ تھا۔ لیکن کوئی شخص جس نے کبھی آنکھیں کھول کر خود تفسیر ابن جریر اور تاریخ طبری کو پڑھا ہے اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ یہ دونوں کتابیں اُس شیعہ محمد بن جریر الطبری کی بھی ہوئی ہیں۔

ابن عبد البر اسی سے حافظ ابو عمر ابن عبد البر ہیں جن کو حافظ ذہبی نے مذکرۃ الحفاظ میں شیخ الاسلام کہا ہے۔ ابو الولید الباجی کہتے ہیں "لحمین بالاندلس مثل ابی عمر فی الحدیث" واندلس میں ابو عمر جیسا عالم حدیث کوئی نہ تھا۔ ابن خرم کہتے ہیں "لا اعلم فی الکلام علی فقہ الحدیث مثله اصلاً فکیف احسن منه" میرے علم میں فقہ حدیث کے علم میں کوئی ان کے برابر بھی نہ تھا کجا کہ ان سے بہتر ہوتا۔ ابن خرم کہتے ہیں "لہ توالیف لامثل لها من کتاب الاستیعاب فی الصحابة لیس لاحد مثله" ان کی تالیفات بے مثل ہیں اور ان میں سے ایک الاستیعاب ہے جس کے مرتبے کی کوئی کتاب سیر الصحابہ میں نہیں ہے۔ صحابہ کی سیرت کے معاملہ میں ان کی الاستیعاب پر آخر کون ہے جس نے اعتماد نہ کیا ہو، یا اس شبہ کا اظہار کیا ہو کہ وہ تشیع کی طرف میلان رکھتے تھے۔

ابن الاثیر | چوتھے ابن الاثیر ہیں جن کی تاریخ الکامل اور اسد الغابہ تاریخ اسلام کے مستندین مآخذ میں شمار ہوتی ہیں اور بعد کے مصنفین میں کوئی ایسا نہیں ہے جس نے ان پر اعتماد نہ کیا ہو۔ قاضی ابن خلکان جو ان کے ہم عصر تھے، لکھتے ہیں "کان اماماً فی حفظ الحدیث ومعرفۃ وما یتعلق بہ، حافظاً للتواریخ المتقدمة والمتأخرة، وخبیراً بالنساب العرب

لہ سنی ابن جریر اور شیعہ ابن جریر، دونوں کے حالات حافظ ابن حجر کی لسان المزان، جلد و نجم میں صفحہ ۱۰۳ سے ۱۰۴ تک ملاحظہ فرمائیں۔

وایامہم ووقائعہم و اخبارہم و روہ حدیث کے خطہ اور اس کی معرفت اور اس کے متعلقات میں امام تھے، قدیم و جدید تاریخ کے حافظ تھے، اور اہل عرب کے انساب اور ان کے حالات سے خوب باخبر تھے۔ ان کے متعلق تشیع کی طرف ادنیٰ میلان کا شبہ بھی کسی نے نہیں کیا ہے۔ اور اپنی تاریخ کے مقدمہ میں وہ خود بصراحت کہتے ہیں کہ مشاجرات صحابہ کے بیان میں میں نے پھونک پھونک کر قدم رکھا ہے۔

ابن کثیر | پانچویں حافظ ابن کثیر ہیں جن کا مرتبہ مفسر، محدث اور مؤرخ کی حیثیت سے تمام امت میں مسلم ہے۔ ان کی تاریخ البدایہ والنہایہ تاریخ اسلام کے بہترین ماخذ میں شمار ہوتی ہے اور صاحب کشف الظنون کے بقول اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ ”میزین الصحیح والسقیم“ وہ صحیح اور ناقص روایات میں تمیز کرتے ہیں۔ حافظ ذہبی ان کی تعریف میں کہتے ہیں ”الاعام المفقی المحدث البار فقیہ متفق محدث متقن مفسر نقال“۔ میں نے خاص طور پر ان کی تاریخ پر زیادہ ترقاعہ دو دو موجود ہے کیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ تشیع کی طرف میلان تو درکنار، اس کے سخت مخالف ہیں، شیعہ روایات کی بڑے زور شور سے تردید کرتے ہیں، صحابہ میں سے کسی پر اپنی حدود تک آپس نہیں آنے دیتے، اور دو فرقہ کی تاریخ بیان کرتے ہوئے انہوں نے حضرت معاویہ ہی نہیں یزید تک کی صفائی پیش کرنے میں کسر نہیں اٹھا رکھی ہے، مگر اس کے باوجود وہ اتنے متدین ہیں کہ تاریخ نگاری میں احقاق کو چھپانے کی کوشش نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قاضی ابوبکر ابن العربی اور ابن تیمیہ، دونوں سے متاثر ہیں، قاضی ابوبکر کی العوام من العوام اور ابن تیمیہ کی نہج الشیخ

سے ناواقف نہیں ہیں، بلکہ ابن تیمیہ کے تو وہ محض شاگرد ہی نہیں، عاشق ہیں اور ان کی خاطر بتلائے مصائب بھی ہوتے ہیں۔ اس لیے میں یہ شبہ تک نہیں کر سکتا کہ وہ شیعہ روایات سے کچھ بھی متاثر ہو سکتے تھے، یا ان کو اخذ کرنے میں کسی قسم کا تساہل برت سکتے ہیں، یا ان بحثوں سے واقف نہ تھے جو قاضی ابوبکر اور ابن تیمیہ نے کی ہیں۔

کیا یہ تاریخیں ناقابل اعتماد ہیں؟ اب غور فرمائیے۔ یہ ہیں وہ آخذ جن سے میں نے اپنی بحث میں سارا مواد لیا ہے۔ اگر یہ اُس دور کی تاریخ کے معاملہ میں قابل اعتماد نہیں ہیں تو پھر اعلان کر دیجیے کہ عہد رسالت سے لے کر آٹھویں صدی تک کی کوئی اسلامی تاریخ دنیا میں موجود نہیں ہے، کیونکہ عہد رسالت کے بعد سے کئی صدیوں تک کی پوری اسلامی تاریخ، شیخین کی تاریخ سمیت، انہی فداائع سے ہم تک پہنچی ہے۔ اگر یہ قابل اعتماد نہیں ہیں تو ان کی بیان کی ہوتی خلافت راشدہ کی تاریخ اور ائمہ اسلام کی سیرتیں اور ان کے کارنامے سب اکاذیب کے دقت ہیں جنہیں ہم کسی کے سامنے بھی وثوق کے ساتھ پیش نہیں کر سکتے دنیا کبھی اس اصول کو نہیں مان سکتی، اور دنیا کیا، خود مسلمانوں کی موجودہ نسلیں بھی اس بات کو ہرگز قبول نہ کریں گی کہ ہمارے بزرگوں کی جو خوبیاں یہ تاریخیں بیان کرتی ہیں وہ تو سب صحیح ہیں، مگر جو کمزوریاں یہی کتابیں پیش کرتی ہیں وہ سب غلط ہیں۔ اور اگر آپ کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی سازش ایسی طاقتور تھی کہ ان کے دساتس سے اہل سنت کے یہ لوگ بھی محفوظ نہ رہ سکے اور ان کی کتابوں میں بھی شیعہ روایات نے داخل ہو کر اُس دور کی ساری تصویر بگاڑ کر رکھ دی ہے، تو میں حیران ہوں کہ ان کی اس غلط اندازی سے آخر حضرت ابوبکر و عمر کی سیرت

اور ان کے عہد کی تاریخ کیسے محفوظ رہ گئی؟

وکالت کی بنیادی کمزوری | مآخذ کی اس بحث کو ختم کر کے آگے بڑھنے سے پہلے میں یہ بات بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے قاضی ابوبکر ابن العربی کی العواہم من العواہم، امام ابن تیمیہ کی منہاج السنہ اور حضرت شاہ عبدالعزیز کی تحفہ اثنا عشریہ پر انحصار کیوں نہ کیا میں ان بزرگوں کا نہایت عقیدت مند ہوں، اور یہ بات میرے ماضیہ خیال میں بھی نہیں آئی کہ یہ لوگ اپنی دیانت و امانت اور صحت تحقیق کے لحاظ سے قابل اعتماد نہیں ہیں لیکن جس وجہ سے اس مسئلے میں میں نے ان پر انحصار کرنے کے بجائے براہ راست اصل مآخذ سے خود تحقیق کرنے اور اپنی آزادانہ رائے قائم کرنے کا راستہ اختیار کیا وہ یہ ہے کہ ان تینوں حضرات نے دراصل اپنی کتابیں شیعوں کے شدید التزامات اور ان کی افراط و تفریط کے رد میں لکھی ہیں جس کی وجہ سے عملاً ان کی حیثیت وکیل صفائی کی سی ہو گئی ہے اور وکالت، خواہ وہ الزام کی ہو یا صفائی کی، اس کی عین فطرت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آدمی اسی مواد کی طرف رجوع کرتا ہے جس سے اس کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو، اور اس مواد کو نظر انداز کر دیتا ہے جس سے اس کا مقدمہ کمزور ہو جائے خصوصیت کے ساتھ اس معاملہ میں قاضی ابوبکر تو حد سے تجاوز کر گئے ہیں جس سے کوئی ایسا شخص اچھا اثر نہیں لے سکتا جس نے خود بھی تاریخ کا مطالعہ کیا ہو۔

(باقی)

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۶۵ء)

سوالات و اعتراضات بسلسلہ بحث خلافت

(۲)

اب میں اصل مسائل کی طرف آتا ہوں جو اس سلسلہ مضامین میں زیر بحث آسکتے ہیں۔
 اقرباء کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ کے طرز عمل کی تشریح [سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اپنے اقرباء
 کے معاملہ میں طرز عمل اختیار فرمایا اس کے متعلق میرے وہم و گمان میں بھی کبھی یہ شبہ نہیں آیا کہ
 معاذ اللہ وہ کسی بدعتی پر مبنی تھا۔ ایمان لانے کے وقت سے ان کی شہادت تک ان کی پوری
 زندگی اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخلص ترین اور محبوب
 ترین صحابیوں میں سے تھے۔ دین حق کے لیے اُن کی قربانیاں، ان کے نہایت پاکیزہ اخلاق
 اور ان کے تقویٰ و طہارت کو دیکھ کر آخر کون صاحب عقل آدمی یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس
 سیرت و کردار کا انسان بدعتی کے ساتھ وہ طرز عمل اختیار کر سکتا ہے جس کو آج کل کی سیاسی
 اصطلاح میں خویش نوازی (NEPOTISM) کہا جاتا ہے۔ دراصل ان کے اس طرز عمل
 کی بنیاد وہی تھی جو انہوں نے خود بیان فرماتی ہے کہ وہ اسے صلہ رحمی کا تقاضا سمجھتے تھے اُن
 کا خیال یہ تھا کہ قرآن و سنت میں جس صلہ رحمی کا حکم دیا گیا ہے اس کا تقاضا اسی طرح پورا
 ہو سکتا ہے کہ اپنے رشتہ داروں کے ساتھ جو بھلائی کرنا بھی آدمی کے اختیار میں ہو وہ اس
 سے دریغ نہ کرے۔ یہ نیت کی غلطی نہیں بلکہ راستے کی غلطی یا بالفاظ دیگر اجتہادی غلطی تھی
 نیت کی غلطی وہ اُس وقت ہوتی جبکہ وہ اس کام کو ناجائز جانتے اور پھر محض اپنے مفاد یا

اپنے اقرباء کے مفاد کے لیے اس کا ارتکاب کرتے۔ لیکن اسے اجتہادی غلطی کہنے کے سوا کوئی چارہ بھی نہیں ہے، کیونکہ صلہ رحمی کے حکم کا تعلق اُن کی ذات سے تھا نہ کہ ان کے منصبِ خلافت سے۔ انہوں نے زندگی بھر اپنی ذات سے اپنے اقرباء کے ساتھ جو فیاضانہ حسنِ سلوک کیا وہ بلاشبہ صلہ رحمی کا بہترین نمونہ تھا۔ انہوں نے اپنی تمام جائداد اور ساری دولت اپنے رشتہ داروں میں تقسیم کر دی اور خود اپنی اولاد کو ان کے برابر رکھا۔ اس کی جتنی تعریف کی جاتے وہ کم ہے، مگر صلہ رحمی کا کوئی حکم خلافت کے عہدے سے تعلق نہ رکھتا تھا کہ خلیفہ ہونے کی حیثیت سے بھی اپنے اقرباء کو فائدہ پہنچانا اس حکم کا صحیح تقاضا ہوتا۔

صلہ رحمی کے شرعی احکام کی تاویل کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بحیثیت خلیفہ اپنے اقرباء کے ساتھ جو سلوک کیا اس کے کسی جز کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو کوئی عہدہ نہ دے جو اُس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو، نہ خمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملہ میں کوئی ایسا ضابطہ شرعی موجود تھا جس کی انہوں نے کوئی خلاف ورزی کی ہو اس سلسلہ میں حضرت عمر کی جس وصیت کا میں نے ذکر کیا ہے وہ بھی کوئی شریعت نہ تھی جس کی پابندی حضرت عثمان پر لازم اور خلاف ورزی ناجائز ہوتی اس لیے اُن پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جاسکتا کہ انہوں نے اس معاملہ میں حدِ جواز سے کوئی تجاوز کیا تھا۔ لیکن کیا اس کا بھی انکار کیا جاسکتا ہے کہ تدبیر کے لحاظ سے صحیح ترین پالیسی وہی تھی جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اقرباء کے معاملہ میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام املاکاتی جانشینوں کو کی تھی؟ اور کیا اس بات کو ماننے میں بھی تاثر کیا جاسکتا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ

نے اس سے ہٹ کر جو پالیسی اختیار کی وہ بلحاظ تدبیر نامناسب بھی تھی اور عملاً سخت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی؛ بلاشبہ حضرت والا کو ان نقصانات کا اندازہ نہیں تھا جو بعد میں اُس سے ہوئے، اور یہ تو کوئی احمق ہی خیال کر سکتا ہے کہ انہوں نے جو کچھ کیا اس ارادے سے کیا کہ یہ نتائج اُس سے برآمد ہوں لیکن تدبیر کی غلطی کو بہر حال غلطی ماننا پڑیگا۔ کسی تاویل سے بھی اس بات کو صحیح نہیں ٹھیرایا جاسکتا کہ ریاست کا سربراہ اپنے ہی خاندان کے ایک فرد کو حکومت کا چیف سیکرٹری بنادے، اور جزیرۃ العرب سے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات پر اپنے ہی خاندان کے گورنر مقرر کر دے۔ یہ واضح رہے کہ اُس زمانے کے نظم و نسق کی رو سے افریقیہ کے تمام مفتوحہ علاقے مصر کے گورنر کے ماتحت، شام کا پورا صوبہ دمشق کے گورنر کے ماتحت اور عراق، آذربائیجان، آرمینیہ، اور خراسان و فارس کے تمام علاقے کوفہ و بصرہ کے گورنروں کے ماتحت تھے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک وقت ایسا آیا کہ ان تمام صوبوں کے گورنر انہی کے رشتہ دار تھے۔ یہ ناقابل انکار تاریخی واقعات ہیں جنہیں واقعہ کی حد تک موافق و مخالف سب نے مانا ہے اور کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ واقعہ ایسا نہیں ہوا تھا۔

اس تدبیر کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بہت سے بزرگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ اپنے خاندان کے جن لوگوں کو حضرت عثمانؓ نے عہدے دیئے تھے ان میں سے اکثر حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی عہدے پا چکے تھے۔ مگر یہ بڑا کمزور استدلال ہے۔ اول تو حضرت عمرؓ نے اپنے رشتے داروں کو عہدے نہیں دیئے تھے بلکہ دوسرے لوگوں کو دیئے تھے جن میں حضرت عثمانؓ کے رشتہ دار بھی شامل تھے۔ یہ چیز کسی کے لیے بھی دل کی جلن کا موجب نہ ہو سکتی تھی۔ دل کی جلن لوگوں کو اس وقت لاحق ہوتی ہے جب سربراہ مملکت خود اپنے رشتہ داروں

کو بڑے بڑے عہدے دینے لگے۔ دوسرے، حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان لوگوں کو اتنے بڑے عہدے کبھی نہیں دیتے گئے تھے جو بعد میں ان کو دے دیتے گئے۔ عبداللہ بن سعد بن ابی سرح ان کے زمانہ میں مصر کے صرف ایک فوجی افسر تھے۔ حضرت معاویہؓ صرف دمشق کے علاقے کے گورنر تھے۔ ولید بن عقبہ صرف الجزائر کے عرب علاقے پر حاکم بناتے گئے تھے۔ سعید بن العاص اور عبداللہ بن عامر بھی چھوٹے چھوٹے عہدوں پر رہے تھے۔ یہ صورت ان کے زمانے میں کبھی پیدا نہیں ہوتی تھی کہ جزیرۃ العرب سے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات ایک ہی برادری کے گورنروں کے ماتحت ہوں اور وہ برادری بھی خلیفہ وقت کی اپنی برادری ہو۔

یہ بات بھی ناقابل انکار ہے کہ یہ سب لوگ جن کو حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں اتنی بڑی اہمیت حاصل ہوتی، مطلقاً میں سے تھے، اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و تربیت سے فائدہ اٹھانے کا بہت کم موقع ملا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ حضورؐ کی بھی یہ پالیسی نہ تھی اور آپؐ کے بعد حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی اس پر عامل نہیں ہوتے کہ ان لوگوں کا مقابلہ کیا جاتے، یا انہیں اسلامی ریاست میں کام کرنے کے ہر موقع سے الگ رکھا جانتے حضورؐ نے اور آپؐ کے بعد شیخینؓ نے ان کی تالیفِ قلب اور ان کی تربیت کر کے ان کو معاشرے میں اچھی طرح جذب کرنے کی کوشش فرمائی تھی اور ان سے ان کی تعداد کے مطابق کام بھی آپؐ اور دونوں خلفاء لیتے رہے مگر یہ پالیسی نہ حضورؐ کی تھی اور نہ شیخینؓ کی کہ سابقین اولین کے بجائے اب ان لوگوں کو آگے بڑھایا جاتے اور مسلم معاشرے کا

۱۔ مطلقاً سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو صحیح کہہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معافی دے دی تھی۔

ریاست کی رہنمائی و کارفرمائی کے مقام پر یہ فائز ہوں۔ بعد کے واقعات سے، جبکہ بنی اہمیت کے ہاتھ میں پورا اقتدار آیا، یہ بات عملاً ثابت ہو گئی کہ یہ لوگ چاہے غیر دینی سیاست کے مہر اور انتظامی اور فوجی لحاظ سے بہترین قابلیتوں کے مالک ہوں، لیکن امت مسلمہ کی اخلاقی قیادت اور دینی سربراہی کے لیے موزوں نہ تھے۔ یہ حقیقت تاریخ میں اتنی نمایاں ہے کہ کوئی وکالت صفائی اس پر پردہ ڈالنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔

حضرت معاویہؓ کو مسلسل ۱۶-۱۷ سال ایک ہی صوبے پر گورنر رکھنا بھی شرعاً ناجائز نہ تھا، مگر سیاسی تدبیر کے لحاظ سے نامناسب ضرورت تھائیں یہ نہیں کہتا کہ خواہ مخواہ کسی قصور کے بغیر ان کو معزول ہی کر دیا جاتا صرف یہ بات کافی تھی کہ ہر چند سال کے بعد ان کا تبادلہ ایک صوبے سے دوسرے صوبے کی گورنری پر کیا جاتا رہتا۔ اس صورت میں وہ کسی ایک صوبے میں بھی اتنے طاقتور نہ ہو سکتے تھے کہ کسی وقت مرکز کے مقابلے میں تلوار سے کراٹھ کھڑا ہونا ان کے لیے ممکن ہوتا۔

بیت المال سے اقرباء کی مدد کا معاملہ | بیت المال سے اپنے اقرباء کی مدد کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ نے جو کچھ کیا اس پر بھی شرعی حیثیت سے کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے معاذ اللہ انہوں نے خدا اور مسلمانوں کے مال میں کوئی خیانت نہیں کی تھی لیکن اس معاملہ میں بھی ان کا طریق کار بجا و تدبیر ایسا تھا جو دوسروں کے لیے وجہ شکایت بنے بغیر نہ رہ سکا۔

محمد بن سعد نے طبقات میں امام زہری کا یہ قول نقل کیا ہے:

واستعمل اقرباءہ و اہل بیتہ حضرت عثمانؓ نے اپنی حکومت کے آخری

فی الست الاخر، و کتب لمروان ۶ سالوں میں اپنے رشتہ داروں اور

بمخمس مصر، و اعطی اقرباءہ خاندان کے لوگوں کو حکومت کے ہمد

المال وفاقل في ذلك الصلة دیتے، اور مروان کے لیے مصر کا خمس
 اتقوا الله بها، واتخذوا دینی افریقہ کے اموال غنیمت کا خمس
 الاموال واستنلف من بيت جو مصر کے صوبے کی طرف سے آیا تھا،
 للمال وقال ان ايا بکرو عمرتک لکھ دیا، اور اپنے رشتہ داروں کو مالی
 من ذلك ما هولها وانی عطیے دیتے، اور اس معاملہ میں یہ تاویل
 اخذتہ فقسمتہ فی اقربائ کی کہ یہ وہ صلہ رجمی ہے جس کا اللہ نے
 فانکوا الناس علیہ۔ حکم دیا ہے۔ انہوں نے بیت المال
 (طبقات ابن سعد ج ۳، پوری بھی لیا اور قرض قریں بھی لیں اور کیا
 ص ۶۴) کہ ابو بکر و عمرؓ نے اس مال میں سے اپنا
 حق چھوڑ دیا تھا اور میں نے اسے لے کر
 اپنے اقرباء میں تقسیم کیا ہے۔ اسی چیز کو
 لوگوں نے ناپسند کیا۔

یہ امام زہری کا بیان ہے جن کا زمانہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد سے قریب ترین
 تھا، اور محمد بن سعد کا زمانہ امام زہری کے زمانے سے بہت قریب ہے۔ ابن سعد نے صرف
 دو واسطوں سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر یہ بات ابن سعد نے امام زہری کی طرف یا
 امام زہریؒ نے حضرت عثمانؓ کی طرف غلط منسوب کی ہوتی تو محدثین اس پر ضرور اعتراض
 کرتے۔ اس لیے اس بیان کو صحیح ہی تسلیم کرنا ہوگا۔ اس کی تائید ابن جریر طبری کے اس بیان
 سے بھی ہوتی ہے کہ افریقہ میں عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے وہاں کے بطریق سے ۳ سونے
 سونے پر مصالحت کی تھی فامربھا عثمان لکل المحکوم پھر حضرت عثمانؓ نے یہ رقم الحکم،

یعنی مروان بن حکم کے باپ کے خاندان کو عطا کر دینے کا حکم دیا۔ حضرت عثمان غنیؓ نے خود بھی ایک موقع پر ایک مجلس میں، جہاں حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت معاویہؓ موجود تھے، اور ان کے مالی عطایا پر اعتراضات زیر بحث تھے، اپنے طرز عمل کی یہ تشریح فرمائی تھی:

”میرے دونوں پیش رو اپنی ذات اور اپنے رشتہ داروں کے معاملے میں سختی برتتے رہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنے رشتہ داروں کو ال دیا کرتے تھے میں ایک ایسے خاندان سے ہوں جس کے لوگ قلیل العاشس ہیں۔ اس وجہ سے میں نے اس خدمت کے بدلے میں جو میں اس حکومت کی کر رہا ہوں اس مال میں سے روپیہ لیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ مجھے ایسا کرنے کا حق ہے۔ اگر آپ لوگ اسے غلط سمجھتے ہیں تو اس روپیے کو واپس کرنے کا فیصلہ کر دیجیے، میں آپ کی بات مان لوں گا۔ سب لوگوں نے کہا آپ نے یہ بات بہت ٹھیک فرمائی۔ پھر حاضرین نے کہا آپ نے عبد اللہ بن خالد بن اسید اور مروان کو روپیہ دیا ہے۔ ان کا بیان تھا کہ یہ رقم مروان کو ۵ ہزار کی اور ابن اسید کو ۵ ہزار کی مقدار میں دی گئی ہے۔ چنانچہ یہ رقم ان دونوں کے بیت المال کو واپس دلوائی گئی اور لوگ رضی ہو کر مجلس سے اٹھے۔“

ان روایات سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

نے اپنے اقرباء کو روپیہ دینے میں جو طرزِ عمل اختیار کیا تھا وہ ہرگز شرعی جواز کی حد سے تجاوز نہ تھا۔ انہوں نے جو کچھ لیا وہ یا تو صدرِ مملکت کی حیثیت سے اپنے حقِ الخدمت کے طور پر لے کر خود استعمال کرنے کے بجائے اپنے غریبوں کو دیا، یا بیت المال سے قرض لے کر دیا جسے وہ ادا کرنے کے ذمہ دار تھے، یا اپنی صوابدید کے مطابق انہوں نے غمّس کے مال کو تقسیم کیا جس کے لیے کوئی مفصل شرعی ضابطہ موجود نہ تھا مگر یہ ہے کہ اگر حضرت ابو بکرؓ عمرؓ کی طرح وہ اپنے رشتہ داروں کے سوا دوسرے لوگوں کے ساتھ اس نوعیت کی فیاضی برتتے تو کسی کو بھی اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ مگر خلیفہ وقت کا خود اپنے رشتہ داروں کے معاملہ میں یہ فیاضی برتنا موضعِ تہمت بن گیا۔ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ نے اسی بنا پر اپنے آپ کو ہر شک و شبہ سے بالاتر رکھنے کی خاطر اپنی ذات پر بھی سختی کی تھی اور اپنے غریبوں کو بھی ان فیاضیوں سے محروم رکھا تھا جو وہ دوسرے سب لوگوں کے ساتھ برتتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ احتیاط ملحوظ نہ رکھی اور وہ اعتراضات کے ہدف بن گئے۔

شورش کے اسباب | حضرت عثمانؓ کے خلاف جو شورش برپا ہوئی اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ کسی سبب کے بغیر محض سبائیوں کی سازش کی وجہ سے اٹھ کھڑی ہوئی تھی، یا وہ محض اہل عراق کی شورش پسندی کا نتیجہ تھی، تاریخ کا صحیح مطالعہ نہیں ہے۔ اگر لوگوں میں ناراضی پیدا ہونے کے واقعی اسباب موجود نہ ہوتے اور ناراضی فی الواقع موجود نہ ہوتی تو کوئی سازشی گروہ شورش برپا کرنے اور صحابیوں اور صحابی زادوں تک کو اس کے اندر شامل کر لینے میں کامیاب نہ ہو سکتا تھا۔ ان لوگوں کو اپنی شرارت میں کامیابی صرف اس وجہ سے حاصل ہوئی کہ اپنے اقرباء کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ نے عجزِ عمل اختیار فرمایا تھا اس پر عام لوگوں ہی میں نہیں بلکہ اکابرِ صحابہ تک میں ناراضی پائی جاتی تھی۔ اسی سے ان لوگوں نے فائدہ اٹھایا اور جو کمزور

عناصر انہیں مل گئے ان کو اپنی سازش کا شکار بنالیا۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ فتنہ اٹھانے والوں کو اسی رخنے سے اپنی شرارت کے لیے راستہ ملا تھا۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ:

لوگ حضرت عثمانؓ سے اس لیے ناراض تھے کہ انہوں نے مروان کو مقرب بنا رکھا تھا اور وہ اس کا کہا مانتے تھے۔ لوگوں کا خیال یہ تھا کہ بہت سے کام جو حضرت عثمانؓ کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کا حضرت عثمانؓ نے خود کبھی حکم نہیں دیا بلکہ مروان ان کو چھپے بغیر اپنے طور پر وہ کام کر دیتا ہے ایسی وجہ سے لوگ مروان کو مقرب بنانے اور اس کو یہ مرتبہ دینے پر معترض تھے۔	وكان الناس ينقمون على عثمان تقريبه مروان وطاعته له ويرون ان كثيرا مما ينسب الى عثمان لعمرى مريبه وان ذالك عن رأى مروان دون عثمان فكان الناس قد شتقوا لعثمان لما كان يصنع بمروان ويقربه۔
--	---

(طبقات ابن سعد ج ۵ ص ۱۲)

ابن کثیر کا بیان ہے کہ کوفہ سے جو وفد حضرت عثمانؓ کے پاس شکایات پیش کرنے کے لیے آیا تھا اس نے سب سے زیادہ شدت کے ساتھ جس چیز پر اعتراض کیا وہ یہ تھی:

اہل کوفہ نے کچھ لوگوں کو حضرت عثمانؓ سے اس امر پر بحث کرنے کے لیے بھیجا کہ انہوں نے بہت سے صحابہ کو معزول کر کے ان کی جگہ بنی امیہ سے اپنے رشتہ داروں کو گورنر مقرر کیا ہے۔	بعضوا الى عثمان من ينادوا فيما فعل وفيما اعتمد من عزل كثير من الصحابة وتولييه جماعة من بني امية من اقربائهم واغلظوا له في القول
---	---

وطلبوا منه ان يعزل حماله و
يستبدل ائمة غيرهم۔

اس پر ان لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے
بڑی سخت کلامی کی اور مطالبہ کیا کہ وہ

البدایہ والنہایہ، ج ۷، ص ۱۶۷
مقرر کریں۔

آگے چل کر حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے کے
لیے سب بڑا ہتھیار جو ان کے مخالفین کے پاس تھا وہ یہی تھا کہ:

ما ينقمون عليه من توليته
اقرباؤه وذوي رحمه وعزله
كبار الصحابة قد حل هذا في
قلوب كثير من الناس۔

حضرت عثمانؓ نے اکابر صحابہ کو مغزول کر کے
اپنے رشتہ داروں کو جو گورز بنایا تھا
اس پر وہ اظہارِ ناراضی کرتے تھے اور
یہ بات بکثرت لوگوں کے دلوں میں لگتی

جاتی تھی۔ (البدایہ، ج ۷، ص ۱۶۸)

طبری، ابن اثیر اور ابن کثیرؒ نے وہ مفصل گفتگو میں نقل کی ہیں جو اس فتنے کے زمانے میں
حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کے درمیان ہوتی تھیں۔ ان کا بیان ہے کہ مدینے میں جب حضرت
عثمانؓ پر ہر طرف نکتہ چینیاں ہونے لگیں، اور حالت یہ ہو گئی کہ چند صحابہ زید بن ثابت، ابو
اسید الساعدی، کعب بن مالک اور حسان بن ثابت رضی اللہ عنہم کے سوا شہر میں کوئی صحابی
ایسا نہ رہا جو حضرت والا کی حمایت میں زبان کھولتا، تو لوگوں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ
حضرت عثمانؓ سے مل کر ان معاملات پر بات کریں۔ چنانچہ وہ ان کی خدمت میں تشریف لے
گئے اور ان کو وہ پالیسی بدل دینے کا مشورہ دیا جس پر اعتراضات ہو رہے تھے۔ حضرت عثمانؓ
نے فرمایا کہ جن لوگوں کو میں نے عہدے دیے ہیں انہیں آخر عمر میں الخطاب نے بھی تو عہدوں

پر مامور کیا تھا، پھر میرے ہی اوپر لوگ کیوں مقرض ہیں؟ حضرت علیؑ نے جواب دیا ”عمرؓ جس کو کسی جگہ کا حاکم مقرر کرتے تھے، اس کے متعلق اگر انہیں کوئی قابل اعتراض بات پہنچ جاتی تھی تو وہ بُری طرح اس کی خبر لے ڈالتے تھے، مگر آپ ایسا نہیں کرتے۔ آپ اپنے رشتہ داروں کے ساتھ نرمی برتتے ہیں۔“ حضرت عثمانؓ نے فرمایا ”وہ آپ کے بھی تو رشتہ دار ہیں۔“ حضرت علیؑ نے جواب دیا ان رحمہم مٹی لقریبہ ولكن الفضل فی غینہم۔ بے شک میرا بھی ان سے قریبی رشتہ ہے، مگر دوسرے لوگ ان سے فضل ہیں۔“ حضرت عثمانؓ نے کہا ”کیا عمرؓ نے معاویہؓ کو گورنر نہیں بنایا تھا؟“ حضرت علیؑ نے جواب دیا ”عمرؓ کا غلام تیرا بھی ان سے اتنا نہ ڈرتا تھا جتنے معاویہؓ ان سے ڈرتے تھے، اور اب یہ حال ہے کہ معاویہؓ آپ سے پوچھے بغیر جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ عثمانؓ کا حکم ہے مگر آپ انہیں کچھ نہیں کہتے۔“

ایک اور موقع پر حضرت عثمانؓ حضرت علیؑ کے گھر تشریف لے گئے اور اپنی قرابت کا واسطہ دے کر ان سے کہا کہ آپ اس فتنے کو فرو کرنے میں میری مدد کریں۔ انہوں نے جواب دیا ”یہ سب کچھ مروان بن الحکم، سعید بن العاص، عبداللہ بن عامر اور معاویہؓ کی بدولت ہو رہا ہے۔ آپ ان لوگوں کی بات مانتے ہیں اور میری نہیں مانتے۔“ حضرت عثمانؓ نے فرمایا ”اچھا اب میں تمہاری بات مانوں گا۔“ اس پر حضرت علیؑ انصارِ ہاجرین کے ایک گروہ کو ساتھ لے کر مصر سے آنے والے شورشوں کے پاس تشریف لے گئے اور ان کو واپس جانے کے لیے راضی کیا۔ اسی زمانہ فتنہ میں ایک اور موقع پر حضرت علیؑ

سخت شکایت کرتے ہیں کہ میں معاملات کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہوں اور مروان ان کو پھر بگاڑ دیتا ہے۔ آپ خود منبر رسول پر کھڑے ہو کر لوگوں کو مطمئن کر دیتے ہیں اور آپ کے جانے کے بعد آپ ہی کے دروازے پر کھڑا ہو کر مروان لوگوں کو گالیاں دیتا ہے اور آگ پھر بھڑک اٹھتی ہے۔

حضرت طلحہؓ وزیر اور حضرت عائشہؓ کے متعلق بھی ابن جریر نے روایات نقل کی ہیں کہ یہ حضرات بھی اس صورت حال سے ناراض تھے مگر ان میں سے کوئی بھی یہ ہرگز نہ چاہتا تھا کہ خلیفہ وقت کے خلاف کوئی شورش یا بغاوت ہو یا ان کے قتل تک نوبت پہنچ جاتے۔ طبری نے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ انما اشدنا ان يستعذب امیر المؤمنین عثمان ولہم نرد قتله فغلب سفہاء الناس المحدث حق قتله۔ ہم صرف یہ چاہتے تھے کہ امیر المؤمنین عثمانؓ کو یہ پالیسی ترک کر دینے پر آمادہ کیا جائے۔ ہمارا یہ ہرگز خیال نہ تھا کہ وہ قتل کر ڈالے جائیں۔ مگر بے وقوف لوگ بڑبڑا کر لوگوں پر غالب آگئے اور انہوں نے ان کو قتل کر دیا۔

حضرت علیؓ کی خلافت | حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جن حالات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کیا گیا وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ باہر سے آتے ہوئے دو ہزار شورش دار الخلافہ پر مسلط تھے۔ خلیفہ وقت کو قتل تک کر گزرے تھے۔ خود دار الخلافہ میں بھی ایک اچھی خاصی تعداد ان کی ہم خیال موجود تھی۔ نئے خلیفہ کے انتخاب میں وہ لوگ یقیناً شریک ہوتے، اور ایسی روایات بھی بلاشبہ موجود ہیں کہ جب حضرت علیؓ کو خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو

ان لوگوں نے بعض حضرات کو زبردستی بھی بیعت پر مجبور کیا تھا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ انتخاب غلط تھا؟ کیا اُس وقت حضرت علیؑ سے بہتر کوئی آدمی مدینہ ہی میں نہیں پوری دنیا کے اسلام میں ایسا موجود تھا جسے خلیفہ منتخب ہونا چاہیے تھا؟ کیا اُس وقت کے راج اور مسلم اسلامی دستور کی رُو سے حضرت علیؑ جانز طور پر خلیفہ منتخب نہ ہو گئے تھے؟ کیا اسلامی دستور میں ایسی کوئی چیز کہیں پائی جاتی ہے کہ نئے خلیفہ کے انتخاب میں اگر سابق خلیفہ کے خلافت شورش برپا کرنے والا گروہ بھی شریک ہو گیا ہو تو اس کا انتخاب غیر قانونی قرار پائے؟ کیا یہ درست تھا اور یہی ہونا چاہیے تھا کہ ایک خلیفہ شہید ہو چکا ہو اور دوسرا خلیفہ اس کی جگہ جلدی جلدی منتخب نہ کر لیا جائے بلکہ دنیا کے اسلام ایک مدت تک بے خلیفہ ہی پڑی رہے؟ اور اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت علیؑ دانستہ ہی قاتلین عثمانؓ کو گرفتار کرنے اور ان پر مقدمہ چلانے میں کوتاہی کر رہے تھے یا ان کے ہاتھ میں بے بس تھے تب بھی کیا اسلامی آئین و دستور کی رُو سے یہ بات ان کی خلافت کو ناجائز، اور ان کے خلافت تلوار لے کر کھڑے ہو جانے کو جائز کر دینے کے لیے کافی تھی؟ یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جو بعد کے واقعات کے بارے میں ایک صحیح راستے قائم کرنے کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان سوالات کا جواب اثبات میں دینا چاہتا ہو تو وہ ضرور اپنی دلیل پیش کرے لیکن پہلی صدی سے لے کر آج تک تمام اہل سنت بالاتفاق حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتے رہے ہیں اور ہمارے اپنے ملک میں ہر جمعہ کو اہل سنت بالاتزام ان کی خلافت کا اعلان کر رہے ہیں کم و بیش یہی صورت حال خود حضرت علیؑ کے زمانے میں بھی تھی کہ ایک شام کے صوبے کو چھوڑ کر خزیرۃ العرب اور اس کے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات اُن کی خلافت مان رہے تھے، مملکت کا نظام عملاً انہی کی

خلافت پر قائم ہو چکا تھا اور امت کی عظیم اکثریت نے ان کی سربراہی تسلیم کر لی تھی۔ اب یہ دعویٰ کرنے کے لیے مکابہ کی بہت بڑی مقدار دیکھا رہے کہ ان کی خلافت مشکوک و مشتبہ تھی اور ان کے مقابلے میں تلوار اٹھانے کے لیے شرعی جواز کی کوئی گنجائش موجود تھی خصوصاً ان لوگوں پر جو مجھے سخت حیرت ہے جنہیں ایک طرف یزید کی خلافت کو صحیح اور حضرت حسینؑ کو برسر غلط ٹھہرانے پر تو بڑا اصرار ہے، مگر دوسری طرف وہ حضرت معاویہؓ کے حق میں معذرتیں پیش کرنے کے لیے ایسی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔ حالانکہ جن دلائل سے یزید کی خلافت صحیح ثابت کی جاتی ہے ان کی بہ نسبت ہزار گنے زیادہ قوی دلائل سے حضرت علیؑ کی خلافت قطعی صحت کے ساتھ قائم ہوتی تھی، اور جن حضرات نے بھی خون عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لیے ان کے خلاف تلوار اٹھائی ان کے اس فعل کے حق میں کوئی شرعی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی خدا کی شریعت بے لاگ ہے۔ اس میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ کسی کے مرتبے کا لحاظ کر کے ہم غلط کو صحیح بنانے کی کوشش کریں۔

قاتلین عثمانؓ کا معاملہ | ہم نے شرعی احکام پر جتنا بھی غور کیا ہے اس کی بنا پر میرے نزدیک خون عثمانؓ کا بدلہ لینے کی شرعاً ایک ہی صورت تھی، اور وہ یہ کہ خلیفہ وقت کی خلافت کو مان کر انہی سے یہ مطالبہ کیا جاتا کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین کو گرفتار کر کے ان پر مقدمہ چلائیں اور جس جس کا جو بھی حصہ اس جرم عظیم میں تھا اس کو شہادتوں کے ذریعہ سے متعین کر کے قانون کے مطابق اس کو سزا دیں۔ دوسری طرف اُس وقت کے حالات کا ہم نے جس قدر بھی مطالعہ کیا ہے اس کی بنا پر ہمیں یہ سمجھتا ہوں کہ عملاً یہ قانونی طریقہ کار اس کے بغیر اختیار نہیں کیا جاسکتا تھا کہ حضرت علیؑ کے ساتھ سب لوگ تعاون کرتے اور ان کو پرامن حالات میں کام کرنے کا موقع دیا جاتا جیسا کہ تاریخی واقعات سے ثابت ہے،

گروہ سازش کر کے مدینہ پر چڑھا آیا تھا اس کی تعداد دو ہزار کے قریب تھی۔ خود مدینہ میں بھی ایک تعداد ان کے حامیوں کی موجود تھی۔ اور مصر، بصرہ اور کوفہ میں بھی ان کی پشت پر ایک ایک جتھا پایا جاتا تھا۔ اگر تمام اہل حق حضرت علیؑ کے گرد جمع ہو جاتے اور ان سے تعاون کرتے تو وہ ان جتھوں کو منتشر کرنے کے بعد ان پر ہاتھ ڈال سکتے تھے لیکن جب ایک طرف بااثر صحابہ کے ایک گروہ نے غیر جانبداری کی روش اختیار کی، اور دوسری طرف بصرہ اور شام میں طاقت و رفو جس حضرت علیؑ سے لڑنے کے لیے جمع ہو گئیں، تو ان کے لیے نہ صرف یہ کہ اس گروہ پر ہاتھ ڈالنا ممکن نہ رہا، بلکہ وہ عملاً مجبور ہو گئے کہ ان طاقت و رفو جوں کے مقابلے میں جن لوگوں سے بھی مدد لے سکتے تھے ان سے مدد لیں اور ایک اور لڑائی قاتلین عثمان کے جتھے سے نہ چھڑیں۔ میری اس رائے سے اگر کسی کو اختلاف ہے تو وہ مجھے بتاتے کہ حضرت علیؑ قاتلین عثمان کے اس مضبوط جتھے کو کس وقت بکڑتے؟ کیا خلافت سنبھالتے ہی فوراً؟ یا جنگ جمل کے زمانے میں؟ یا جنگ صفین کے زمانے میں؟ یا جنگ صفین کے بعد اس زمانے میں جبکہ ایک طرف حضرت معاویہؓ ان کے مقابلے میں مملکت کے ایک ایک صوبے کو توڑ لینے کی کوشش کر رہے تھے اور دوسری طرف خوارج ان کے خلاف صف آرا تھے؟

اجتہادی غلطی کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟ اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات نے بھی قاتلین عثمانؓ سے بدلہ لینے کے لیے خلیفہ وقت کے خلاف تلوار اٹھائی ان کا یہ فعل شرعی حیثیت سے بھی درست نہ تھا، اور تدبیر کے اعتبار سے بھی غلط تھا۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں قہر برابر تامل نہیں ہے کہ انہوں نے یہ غلطی نیک نیتی کے ساتھ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہوئے کی تھی۔ مگر میں اسے محض غلطی سمجھتا ہوں۔ اس کو "اجتہادی غلطی" ماننے میں مجھے سخت تامل ہے۔ اجتہاد کی اصطلاح کا اطلاق

میرے نزدیک صرف اُس راستے پر ہو سکتا ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی گنجائش پائی جاتی ہو، اور اجتہادی غلطی ہم نہ صرف اُس راستے کو کہہ سکتے ہیں جس کے حق میں کوئی نہ کوئی شرعی استدلال تو ہو مگر وہ صحیح نہ ہو یا بے حد کمزور ہو۔ اب کوئی صاحبِ علم براہِ کرم یہ بتادیں کہ حضرت علیؓ کے خلاف تلوار اٹھانے کے لیے جواز کی کوئی کمزور سے کمزور گنجائش بھی شریعت میں اگر تھی تو وہ آخر کیا تھی؟ جہاں تک جنگِ جمل کا تعلق ہے، معتبر روایات کی رو سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ دونوں عین جنگ سے پہلے اپنی غلطی مان کر میدان سے ہٹ گئے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے بعد میں اپنی غلطی تسلیم کر لی۔ رہے حضرت معاویہؓ تو وہ بلاشبہ اپنے آپ کو ہمیشہ حق بجانب سمجھتے رہے۔ مگر ان کی لڑائی کے لیے جواز کی معقول گنجائش آخر کیا قرار دی جاسکتی ہے؟ کیا یہ کہ نئے خلیفہ نے ایک گورنر کو اس کے عہدے سے معزول کر دیا، یا یہ کہ نئے خلیفہ نے سابق خلیفہ کے قاتلوں کو گرفتار کر کے ان پر مقدمہ نہ چلایا، یا یہ کہ نئے خلیفہ پر سابق خلیفہ کے قاتلوں نے غلبہ پالیا، یا یہ کہ نئے خلیفہ کی خلافت ہی ایک صوبے کے گورنر کی راستے میں قانونی طور پر قائم نہیں ہوتی درآنحالیکہ مرکز اور تمام دوسرے صوبوں میں اس کی خلافت مانی بھی جاسکتی تھی اور عملاً بھی قائم ہو چکی تھی؟ ان میں سے کسی ایک کو بھی خلیفہ وقت کے خلاف تلوار اٹھانے کی جائز وجہ قرار دینے کے لیے شریعت میں اگر کوئی دُور دراز کی گنجائش بھی پائی جاتی ہو تو اسے بیان کر دیا جلتے۔ اس معاملہ میں آیت وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا سے استدلال قطعاً غلط ہے۔ اس لیے کہ اس آیت کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے کہ اگر خلیفہ وقت قاتلوں کو گرفتار نہ کرے تو مقتول کے اولیاء کو خلیفہ سے جنگ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

یہی مشکل حضرت عمرو بن العاصؓ کے معاملہ میں بھی پیش آتی ہے جنگ صفین میں
 نیروں پر قرآن اٹھانے کی تجویز، اور پھر دوسرے الجندل میں حکیم کی کارروائی تمام معتبر روایات
 میں جس طرح بیان ہوئی ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنے کے سوا چارہ نہیں ہے کہ یہ
 محض "غلطی" تھی۔ اس کو اجتہادی غلطی قرار دینے کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ ابن سعد
 نے امام زہری کی روایت نقل کی ہے کہ جنگ صفین میں جب لڑائی انتہائی شدت اختیار
 کر گئی اور لوگوں کی ہمت جواب دینے لگی تو حضرت عمرو بن عاصؓ نے حضرت معاویہؓ سے
 کہا: هل انت مطيعي فتامر رجالا ينشروا المصاحف ثم يقولون يا اهل العراق
 ندعوكم الى القرآن، والى ما في فاتحتهم الى خاتمتهم، فانك ان تفعل ذلك
 يختلف اهل العراق ولا يزيد ذلك اهل الشام الا استجماعاً، فاطاعه۔
 "آپ میری بات مانیں تو لوگوں کو حکم دیکھیے کہ قرآن کھول کر کھڑے ہو جائیں اور کہیں کہ لائے
 اہل عراق، ہم تمہیں قرآن کی طرف بلا رہے ہیں، الحمد للہ والناس تک اس میں جو کچھ ہے
 اس کے مطابق فیصلہ ہو جائے۔ یہ کام آپ کریں گے تو اہل عراق میں پھوٹ پڑ جائے گی
 اور اہل شام کی جمعیت بندھی رہے گی۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ نے ان کی تجویز مان لی۔ یہی بات
 زیادہ تفصیل کے ساتھ ابن جریر، ابن کثیر، اور ابن اثیر نے بھی نقل کی ہے۔ ان سب کا
 متفقہ بیان یہ ہے کہ حضرت عمروؓ نے قرآن کو حکم بنانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے
 اس کی مصلحت یہ بیان فرمائی تھی کہ "یا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حضرت علیؓ کے لشکر میں
 پھوٹ پڑ جائے گی، یا اگر وہ سب اسے مان بھی گئے تو ہمیں کچھ مدت کے لیے جنگ کو

ٹٹلنے کا موقع مل جائے گا۔ اس کے سوا قرآن اٹھانے کی کوئی اور غرض، جہاں تک مجھے معلوم ہے، کسی مؤرخ نے بیان نہیں کی ہے۔ اور اس متفقہ بیان سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس تجویز کا مقصد فی الواقع قرآن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا نہ تھا، بلکہ اسے صرف ایک جنگی چال کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ کیا اسے واقعی "اجتہاد" کا نام دیا جاسکتا ہے؟ پھر دومۃ الجندل میں تحکیم کے موقع پر جو کچھ پیش آیا اس کے متعلق طبقات ابن سعد، تاریخ طبری، البدایہ والنہایہ اور ابن اثیر کی متفق علیہ روایت یہ ہے کہ حضرت عمرو بن العاص اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے درمیان خلوت میں جو بات طے ہوئی تھی، حضرت ابو موسیٰؓ نے مجمع عام میں اگر اسی کا اعلان کیا، اور حضرت عمروؓ نے اپنا فیصلہ اس کے بالکل خلافت پیش کر دیا۔ اس رُوداد کو پڑھ کر آخر کون انصاف پسند آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ "اجتہاد" تھا؟

یزید کی ولی عہدی کا معاملہ | سب سے زیادہ حیرت مجھے اُس استدلال پر ہے جس سے یزید کی ولی عہدی کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مقترض حضرات یہ تو مانتے ہیں کہ اس کارروائی سے بُرے نتائج برآمد ہوئے مگر وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اگر یزید کو جانشین نامزد کر کے اپنی زندگی ہی میں اس کے لیے بیعت نہ لے لیتے تو ان کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگی ہوتی اور قیصر روم چڑھ آتا اور اسلامی ریاست ہی کا خاتمہ ہو جاتا، اس لیے ان بدترین نتائج کی بہ نسبت وہ نتائج کمتر ہی بُرے ہیں جو یزید کو ولی عہد بنانے سے رونما ہوئے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اگر فی الواقع حضرت معاویہؓ کا یہ خیال تھا کہ ان کے بعد کہیں

۱۔ الطبری ج ۲، ص ۳۲۔ البدایہ، ج ۴، ص ۲۷۲۔ ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۶۰۔
 ۲۔ طبقات ابن سعد، ج ۴، ص ۲۵۶-۲۵۷۔ الطبری، ج ۴، ص ۲۹ تا ۵۲۔ البدایہ والنہایہ

جانشینی کے لیے اُمت میں خانہ جنگی برپا نہ ہو، اور اس بنا پر وہ یہ ضرورت محسوس فرماتے تھے کہ اپنی زندگی ہی میں اس کا فیصلہ کر کے اپنے ولی عہد کے لیے بیعت لے لیں تو کیا وہ اس نہایت مبارک خیال کو عمل میں لانے کی یہ صورت اختیار نہ فرما سکتے تھے کہ بقایا تے صحابہ اور اکابر تابعین کو جمع کرتے، اور ان سے کہتے کہ میری جانشینی کے لیے ایک موزوں آدمی کو میری زندگی ہی میں منتخب کر لو، اور جس کو وہ لوگ منتخب کرتے اس کے حق میں سب سے بیعت لے لیتے؟ اس طریق کار میں آخر کیا امر نافع تھا؟ اگر حضرت معاویہؓ یہ راہ اختیار کرتے تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خانہ جنگی پھر بھی برپا ہوتی اور قیصرِ روم پھر بھی چڑھ آتا اور اسلامی ریاست کا خاتمہ کر ڈالتا؟

حضرت علیؓ کی بے جا وکالت کا الزام | معترض حضرات نے مجھ پر اس شبہ کا بھی اظہار فرمایا ہے کہ میں حضرت علیؓ کی بے جا وکالت کر رہا ہوں مگر نہیں صحابہ کرام، اور خصوصاً خلفائے راشدین کے معاملہ میں اپنا مستقل مسلک پہلے ہی یہ بیان کر چکا ہوں کہ ان کا کوئی قول یا فعل اگر بظاہر غلط محسوس ہوتا ہو تو ان کے اپنے کسی بیان، یا اس وقت کے ماحول یا ان کے مجموعی طرزِ عمل میں اس کا صحیح محمل تلاش کرنے کی پوری کوشش کی جاسکتی، اور اس کے حق میں ہر وہ معقول تاویل کی جاسکتی جو بے جا اور بھونڈی وکالت کی حد تک نہ پہنچتی ہو۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں رسائل و مسائل حصہ اول کے مضمون حضرت علیؓ کی امیدواری خلافت اور موجودہ زیر بحث مضمون میں جو روایتیں نے اختیار کیا ہے وہ دراصل اسی قاعدے پر مبنی ہے، کوئی بے جا وکالت نہیں ہے جس کا مجھے طعنہ دیا جا رہا ہے۔ میں جب دیکھتا ہوں کہ تمام معتبر روایات کی رُو سے شیخینؒ اور حضرت عثمانؓ کے پورے دورِ خلافت میں جس خلوص اور کامل جذبہ رفاقت کے ساتھ انہوں نے ان

تینوں حضرات کے ساتھ تعاون کیا، اور جیسے محبت کے تعلقات ان کے درمیان رہے، اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی وفات کے بعد جس طرح دل کھول کر وہ ان کی تعریفیں کرتے رہے، تو مجھے وہ روایات کمزور محسوس ہوتی ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کے خلیفہ بناتے جانے پر نڈراض تھے، اور وہ روایات زیادہ قوی معلوم ہوتی ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ انہوں نے ہر ایک کی خلافت آغاز ہی میں دل سے قبول فرمائی تھی جب دونوں طرح کی روایات موجود ہیں اور سند کے ساتھ بیان ہوتی ہیں، تو آخر ہم ان روایات کو کیوں نہ ترجیح دیں جو ان کے مجموعی طرز عمل سے مناسبت رکھتی ہیں، اور خواہ مخواہ وہی روایات کیوں قبول کریں جو اس کی ضد نظر آتی ہیں۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ کی شہادت سے لے کر خود ان کی اپنی شہادت تک ایک ایک مرحلے پر ان کا جو رویہ رہا ہے اس کے ہر جز کا ایک صحیح محل نہیں تلاش کیا اور ان کے اپنے بیانات میں، یا اس وقت کے حالات و واقعات میں وہ مجھے مل گیا، مگر صرف ایک مالک الاشرار اور محمد بن ابی بکر کو گورنری کا عہدہ دینے کا فعل ایسا تھا جس کی کسی تاویل سے بھی حق بجانب قرار دینے کی گنجائش مجھے نہ مل سکی۔ اسی بنا پر میں نے اس کی مدافعت سے اپنی معذوری ظاہر کر دی ہے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۵ء)

خلافت و ملوکیت

سوال: ”میں نے جناب کی ”خلافت و ملوکیت“ اور عباسی صاحب کی جلالی کتاب ”تبصرہ محمودی“ حصہ اول و دوم کا بغیر جانبدارانہ مطالعہ کیا اور میں اس

نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ عباسی صاحب اسلام کے سیاسی نظام کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے ہیں چنانچہ انہوں نے اسلام کا جو سیاسی نظریہ پیش فرمایا ہے وہ ذہنی پیچیدگی کا شاہکار ہے البتہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ جناب چند باتوں کی وضاحت کر دیں تو آپ کے خلاف پروپیگنڈا اعلیٰ طبقہ میں موثر نہ ہو سکے گا۔ وضاحت طلب امور یہ ہیں: عباسی صاحب کا کہنا ہے کہ اسلام میں کوئی طریقہ انتخاب برائے خلیفہ معین نہیں ہے اس لیے کہ سفیہ بنی ساعدہ میں عوام کا اجتماع نہ تھا بلکہ چند افراد جس میں تمام طبقوں کی نمائندگی بھی نہ تھی جمع ہوئے اس لیے یہاں عوامی راستے یا تائید کا کوئی سوال نہیں تھا۔

حضرت عمرؓ کے معاملہ میں آپ کو حضرت ابو بکرؓ نے نامزد کر دیا اور سب نے اس نامزدگی پر اتفاق کر لیا راستے عامہ کے اظہار کا یہاں بھی کوئی سوال نہیں آیا پھر عباسی صاحب کہتے ہیں کہ اگر راستے عامہ کے اصول کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بیعت تو صرف مدینہ میں ہوئی تھی۔ پورے ملک میں راستے عامہ یا مسلمانوں کی رضامندی کا سوال یہاں بھی خارج از بحث ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ عباسی صاحب معترض ہیں کہ اگر حضرت معاویہؓ کی حکومت ملوکیت تھی تو اجتماع صحابہ نے اس کی تائید و بیعت کیوں کی اور ان کی حکومت میں عہدے کیوں قبول کیے؟

مزید برآں عباسی صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ تاریخ کو اسی طرح جانچنا چاہیے جس طرح حدیث کو فقہ رجال کی بنیاد پر جانچا جاتا ہے۔

جواب: عباسی صاحب کی جن تین باتوں کا ذکر آپ نے کیا ہے، ان کا

جواب میری کتاب خلافت و ملکیت میں موجود ہے۔

۱۔ طریق انتخاب کے بارے میں ملاحظہ ہو صفحہ ۳۵-۳۶-۳۷-۳۸ تا ۵۳-۵۴ تا ۸۳

۸۴-۱۵۴ تا ۱۶۰-۲۴۹-۲۵۰

۲۔ اس سوال کا جواب کہ اگر حضرت معاویہؓ کی حکومت ملکیت تھی تو صحابہ نے ان کی بیعت کیوں کی اور ان کی حکومت میں عہدے کیوں قبول کیے، حسب ذیل صفحات پر ملاحظہ ہو: ۱۵۸، ۲۰۱ تا ۲۰۲-۲۵۱ تا ۲۵۴۔

۳۔ آخری سوال کا ایک جواب تو میری کتاب میں صفحات ۳۱۶ تا ۳۱۸ پر موجود ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عباسی صاحب خود جس تاریخی مواد پر اعتماد کر کے تاریخی حالات و واقعات بیان کرتے ہیں وہ بھی ان کے اپنے بیان کردہ معیار پر پورا نہیں اترتا۔ قسرا جواب یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ اگر تاریخ لکھی جاتے تو بعد کی صدیوں کا تو کیا ذکر، پہلی صدی کی تاریخ کا بھی ۹ حصہ غائب ہو جاتا ہے۔ اور یہ معاملہ تو اسلامی تاریخ کے ساتھ ہو گا۔ یہی دنیا کی عام تاریخ، تو وہ ساری کی ساری ہی دریا بردگنی پڑے گی، کیونکہ اس میں تو سنہ اور رجال کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۷ء)

اسرائیلی ریاست کے حق میں ایک عجیب استدلال

سوال: ”سورۃ بنی اسرائیل آیت ۴۰ کے متعلق ”صدق جدید“ (دکھتو) میں مولانا عبدالماجد دریا بادی نے ”سچی باتیں“ کے زیر عنوان یہ تشریح کی ہے

کہ اس میں وَعْدُ الْآخِرَةِ سے مراد یوم الآخرۃ نہیں ہے بلکہ قیامت کے قریب ایک وقت موعود ہے اور جُنَّا بِكُمْ لَقِيفًا سے مراد بنی اسرائیل کے مختلف گروہوں کو ایک جگہ اکٹھا کر دینا ہے۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ ”مطلب واضح ہے یعنی اسرائیلیوں کو بعد واقعہ فرعون ہی خبر دے دی گئی تھی کہ اب تو تم آزاد ہو، دنیا میں جہاں چاہو رہو، البتہ جب زمانہ قریب قیامت کا آجائے گا تو ہم تم کو مختلف سمتوں سے مختلف ملکوں سے مختلف زبانیں بولتے ہوئے، مختلف وضع و لباس اختیار کیے ہوئے، سب کو ایک جگہ جمع کر دیں گے۔ اور وہ جگہ اور کونسی ہو سکتی ہے بحران کے قدیم وطن ملک فلسطین کے۔ آج جو ارض فلسطین میں یہود کا اجتماع ہر ہر ملک سے ہو رہا ہے کیا یہ اسی غیبی پیش خبری کا ظہور نہیں؟ یہ نتیجہ جو مولانا نے اس آیت سے نکالا ہے، مجھے ڈر ہے کہ یہ فلسطین کے متعلق عام جذبہ جہاد کو ٹھنڈا کر دے گا۔ کیونکہ اس کو مان لینے کے بعد تو فلسطین میں اسرائیلی ریاست کا قیام عین مثلتے خداوندی سمجھا جائے گا۔“

جواب: آیت مذکورۃ بالا کی اس تشریح کو دیکھ کر تعجب ہوا۔ آیت کے الفاظ تو صرف یہ ہیں کہ:

وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَءِیْلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَقِيفًا۔

”اور اس کے بعد یعنی فرعون کی غرقابی کے بعد ہم نے بنی اسرائیل سے کہا کہ زمین میں رہو، پھر جب آخرت کے وعدے کا وقت آئے گا تو

ہم تم کو اکٹھا کر لائیں گے۔“

ان الفاظ میں ”قرب قیامت کے وقت موعود“ اور بنی اسرائیل کے وطن قدیم میں یہودیوں کے مختلف گروہوں کو ملک ملک سے لاکر جمع کر دینے کا مفہوم آخر کہاں سے نکل آیا۔ وَعْدُ الْآخِرَةِ کا سیدھا اور صاف مطلب آخرت کا وعدہ ہے نہ کہ قیامت کے قریب زمانے کا کوئی وقت موعود۔ اور سب کو اکٹھا کر لانے یا جمع کر لانے سے مراد قیامت کے روز جمع کرنا ہے۔ اس میں کوئی اشارہ تک اس بات کی طرف نہیں ہے کہ اسی دنیا میں بنی اسرائیل کو ایک جگہ جمع کیا جائے گا۔ اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ”ایک جگہ جمع کرنے کے تصور کو آیت کے الفاظ میں داخل کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ یہ بھی طے کر دیا گیا کہ وہ جگہ ”اسرائیلیوں کے وطن قدیم“ کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو عینہ یہودیوں کے اس دعوے کی تائید ہے کہ دو ہزار برس تک فلسطین سے بے دخل رہنے کے باوجود اُس پران کا حق خالق ہے کیونکہ وہ ان کا وطن قدیم ہے، اور اب دو ہزار برس سے یہ ملک جن لوگوں کا حقیقت میں وطن ہے اُن کے مقابلے میں برطانیہ اور روس اور امریکہ نے نہیں، بلکہ خود اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین پر یہودیوں کے حق سکونت کو خالق قرار دے کر انہیں ہر ملک سے وہاں جمع کر دیا ہے۔ اس طرح تو اسرائیلی ریاست کا قیام اللہ تعالیٰ کے ایک وعدے کا نتیجہ قرار پاتا ہے نہ کہ دنیا کی ظالم قوموں کی ایک سازش کا۔ حالانکہ آیت کے الفاظ میں اس مفہوم کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن ج ۱۱ صفحہ ۳۰۱)

پاکستان کے اسلامی ریاست بننے کی ذمہ داری کس پر ہے؟

سوال۔ ہفت روزہ ”طاہر“ میں اور اس کے بعد نواسے وقت میں جناب کے حوالہ سے مسلم لیگی قیادت کے لیے فقط افراد استعمال کیا گیا ہے۔ میں ایک مسلم لیگی ہوں اور سمجھتا ہوں کہ مسلم لیگ نے قائد اعظم کی آنکھیں بند ہوتے ہی ہمالاؤں سے بڑی بڑی غلطیاں کی ہیں۔ لیکن جناب قائد اعظم کے متعلق میرا ایمان و اتقان ہے کہ اگر حیات ان سے وفا کرتی تو وہ اس مملکت خدا داد میں اسلامی آئین کے نفاذ کے لیے مقدور بھر ضرور سعی فرماتے۔ میرا خیال ہے کہ تقریر کرتے وقت آپ نے جس مسلم لیگی قیادت کو فراڈ کے خطاب سے نوازا، یہ وہ مسلم لیگ تھی جو قائد اعظم کے مسلم لیگ کی صدارت سے مستعفی ہونے کے بعد چوہدری خلیق الزمان اور لیاقت علی کی قیادت میں ابھری۔ یقیناً جناب کا فشا قائد اعظم کی ذات ستورہ صفات سے نہیں ہوگا۔

نواسے وقت میں جو افسوسناک بحث چل نکلی ہے، جناب کی طرف سے خاموشی اس کو مزید تقویت دے رہی ہے جناب کی معمولی سی تردید، اس آڑے وقت میں جبکہ قتل کو نواسے وقت کی رہنمائی اور جناب کی قیادت کی ازبیں ضرورت ہے، ختم کرنے میں ایک مجاہدانہ کردار ادا کرے گی۔

جواب۔ وکلاء کے کنونشن میں جو تقریریں نے کی تھی اس کے بارے میں ایک

بات تو صریحاً خلافت واقعہ بیان کی گئی ہے، اور وہ یہ کہ میری تقریر کنونشن کے پہلے دن کی آخری تقریر تھی اور اس کی تردید میاں طفیل محمد صاحب کو دوسرے دن کی کارروائی کے عین آغاز میں کرنی پڑی۔ حالانکہ میری تقریر کنونشن کے دوسرے دن کی کارروائی میں آخری تقریر تھی جس کے بعد سرے سے کوئی اور تقریر نہ ہوئی ہی نہیں۔ اس لیے اس بات کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ میاں طفیل صاحب نے میری تقریر کی تردید میں کچھ کہا ہو۔

دوسرے ایک زیادتی جو میرے ساتھ پہلے بھی اکثر کی جاتی رہی ہے اور اب بھی کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جب کبھی میں پاکستان میں اسلامی نظام کے نافذ نہ ہونے کی ذمہ داری اُن لوگوں پر ڈالتا ہوں جن کے ہاتھ میں تقسیم کے بعد یہ ملک آیا، تو فوراً قائد اعظم مرحوم کو سامنے لا کھڑا کیا جاتا ہے اور الزام لگایا جاتا ہے کہ میں نے دراصل یہ ذمہ داری اُن پر ڈالی ہے اور میرا یہ حملہ دراصل اُن کی نیت پر ہے حالانکہ میں نے اس سلسلے میں کبھی مرحوم کا نام نہیں لیا۔ ظاہر میں میری تقریر کا جو خلاصہ شائع ہوا ہے اُسے پھر پڑھ کر دیکھ لیا جائے۔ اس میں کہاں یہ کہا گیا ہے کہ ملک حاصل ہونے کے بعد اسلامی نظام قائم نہ ہونے کے ذمہ دار قائد اعظم تھے یا یہ کہ اس معاملہ میں وہ مخلص نہ تھے؟

اور بات صرف یہی نہیں ہے کہ میں نے قائد اعظم مرحوم کے متعلق یہ بات کبھی نہیں کہی بلکہ اس کے برعکس ۱۹۵۳ء میں جب جسٹس منیر نے تحقیقاتی عدالت میں اس خیال کا اظہار کیا کہ ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو قائد اعظم نے جو تقریر مجلس دستور ساز میں کی تھی اس میں انہوں نے یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ پاکستان کا دستور لادینی نوعیت کا (SECULAR) ہوگا، تو میں نے اس کی مفصل تردید قائد اعظم کی ان تقریروں کے حوالے سے کی جو وہ تقسیم

قبل اور اس کے بعد مسلسل کرتے رہے تھے۔ میری یہ تحریر اسی زمانے میں اخبارات میں شائع ہو گئی تھی اور اب بھی وہ میری کتاب "قادیانی مسئلہ اور اس کے سیاسی، دینی و تمدنی پہلو" میں صفحہ ۱۸۸ سے ۹۲ تک دیکھی جاسکتی ہے۔ اب کیا یہ انصاف ہے کہ جس خیال کی تردید میں اپنی ایک شائع شدہ مفصل تحریر میں کرچکا ہوں، اسی کو میری طرف منسوب کیا جاسکتے؟ اور کیا ضروری ہے کہ بار بار جب مجھ پر یہ الزام لگایا جاسکتے تو ہر بار میں اس کی تردید کرتا رہوں؟

"قائد اعظم" کے متعلق یہ بات کس کو معلوم نہیں ہے کہ ملک کا نظم و نسق عملاً ان کے ہاتھ میں کبھی نہیں آیا؛ تقسیم کے بعد وہ صرف ۱۲ مہینے زندہ رہے، اور اس مدت کا بڑا حصہ انہوں نے بیماری کی حالت میں گزارا پھر جو ابتدائی زمانہ ایسا تھا کہ جس میں وہ کچھ کام کر سکتے تھے اس میں بھی وہ قیام پاکستان کی ابتدائی مشکلات کو رفع کرنے میں تمام تر مصروف رہے۔ اس لیے جب میں کہتا ہوں کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں ملک کا اقتدار آیا وہ اسلامی نظام نافذ کرنے کا ارادہ ہی نہیں رکھتے تھے، تو اس سے مراد قائد اعظم کی ذات نہیں ہوتی بلکہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو عملاً مرکز اور صوبوں میں حکمران تھے اور مختلف ادوار میں حکمران ہوتے رہے۔

(ترجلان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

ایک صریح جھوٹ

سوال کراچی سے شائع ہونے والے ایک ادبی ماہنامہ "افکار" دسمبر ۱۹۷۶ء

کے شمارہ میں ریاض صدیقی صاحب کا ایک مضمون بعنوان قائد اعظم ایک عہد ساز شخصیت شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کی آخری سطریں صاحب مضمون نے جماعت اسلامی اور قائد اعظم کے ذیلی عنوان سے لکھا ہے:

”قائد اعظمؒ نے ۱۹۳۹ء میں راجہ صاحب محمود آباد اور قمر الدین کو اختیار دیا تھا کہ وہ مولانا مودودی اور علامہ عنایت اللہ مشرقی کو مسلم لیگ میں شمولیت کی دعوت دیں۔ مسلم لیگ کا جلسہ ہونے والا تھا۔ قمر الدین نے اس مسئلے پر مولانا مودودی سے رابطہ قائم کیا۔ مولانا مودودی نے مسلم لیگ کے جلسہ میں شرکت اس شرط پر منظور کی کہ قائد اعظم اپنے دستخطوں سے ان کے نام دعوت نامہ جاری کریں۔ اس وقت تک مسلم لیگ میں کسی دعوت ناموں کے اجراء کا طریقہ رائج نہیں تھا۔ تاہم قمر الدین فوراً دہلی گئے اور کسی نہ کسی طرح مطلوبہ دعوت نامہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ مولانا مودودی دعوت نامہ کے باوجود مسلم لیگ کے جلسے میں شریک نہیں ہوئے اور قدرے تلخی کے ساتھ معذرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میں کسی نام نہاد جماعت سے تعلق قائم کرنا پسند نہیں کرتا جو اسلام کی نمائندہ جماعت نہ ہو۔ مسلم لیگ میں شرکت کرنے والے محض نام کے مسلمان ہیں اور میں اس بے معنی سیاسی ہنگامے سے متعلق ہو کر اپنی شخصیت کو کھونا نہیں چاہتا۔“ (افکار۔ کراچی شمارہ دسمبر ۱۹۶۶ء صفحہ ۲۲-۲۳)

ایک ایسا شخص جو آپ کے فکر اسلامی اور تحریک اسلامی سے متاثر ہو کر آپ کی شخصیت سے دلی تعلق رکھتا ہے اور آپ کے افکار اور شخصیت پر اپنے طور پر قلمی کام بھی کر رہا ہے اسے ہمارا کرتا ہے کہ ان امور کی وضاحت کر کے

منون فرمائیں :

۱۔ کیا واقعی ایسا دعوت نامہ طلب کیا گیا؟

۲۔ کیا مذکورہ دعوت نامہ ہسپا کر دیا گیا؟

۳۔ دعوت نامہ ہسپا کرنے کی صورت میں کیا واقعی تہنی کے ساتھ معذرت

کا اظہار کیا گیا؟

جواب : آپ کے مفصل سوال کا نہایت مختصر جواب یہ ہے کہ ماہنامہ افکار کراچی کی جو عبارت آپ نے نقل کی ہے اس کا ایک لفظ بھی سچ نہیں سخت حیرت ممتی ہے کہ لوگ کس لڑائی کے ساتھ جھوٹ بکھتے اور اسے پھیلاتے ہیں اور اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ کوئی آخرت بھی ہے جہاں جا کر انہیں اپنی اقرا پر وازیوں کی جواب دہی کرنی ہوگی۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

مسلم حکومتوں کے معاملہ میں جماعت اسلامی کا مسلک

سوال۔ انگلستان سے ایک صاحب نے مجھے لکھا ہے :

”مختلف مسلمان حکومتوں خصوصاً سعودی حکومت کے ساتھ اسلامی کارکنوں کے تعاون سے بہت کچھ نقصان ہو رہا ہے ہم نے اسلامک کونسل آف یورپ کی طرف سے منعقد کی جانے والی بین الاقوامی معاشی کانفرنس میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ اس چال کے ذریعہ سے مسلم حکومتوں کے معاملہ میں اسلام کے موقف کو طرح طرح کی غلط فہمیوں میں الجھا دیا گیا ہے۔ اسلامک کونسل آف یورپ نے

اس کانفرنس میں اسلام کی بہت سی بنیادی تعلیمات کو الٹ کر رکھ دیا ہے۔ بعض لوگ جو آپ کی تحریک سے مضبوط تعلق رکھتے ہیں ان کی اس کانفرنس میں شرکت لوگوں میں یہ خیال پیدا کرنے کی موجب ہوتی ہے کہ انہیں آپ کی تائید حاصل ہے، اور یہ چیز مسلمان حکومتوں، خصوصاً سعودی حکومت کی پالیسیوں کو سند جواز بہم پہنچاتی ہے۔ ہم پورے زور کے ساتھ اصرار کرتے ہیں کہ آپ اپنی تحریک کے کارکنوں کو مسلم حکومتوں کی خدمت انجام دینے والی قومی اور بین الاقوامی ایجنسیوں اور پیٹ فارموں سے الگ رکھنے کے لیے اپنا پورا اثر استعمال کریں۔

اس خط کے ساتھ ایک مختصر نامہ بھی ہے جس پر بہت سے اشخاص کے دستخط ہیں۔

جواب۔ آپ کا خط ملا جس کی تائید میں بہت سے اشخاص کے دستخط بھی ہیں۔ مسلم حکومتوں کے بارے میں میری اور جماعت اسلامی پاکستان کی پالیسی مختصراً یہ ہے :
 ۱۔ وہ مسلم حکومتیں ہیں، اسلامی حکومتیں نہیں ہیں یعنی چونکہ وہ مسلمان ملکوں کی حکومتیں ہیں اور ان کے فرمانروا مسلمان ہیں اس لیے ہم انہیں مسلم حکومتیں کہتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ اسلام کے اصولوں پر قائم نہیں ہیں اور اسلامی احکام کی یا تو کُلّی طور پر، یا جزوی طور پر پابند نہیں ہیں، اس لیے ہمارے نزدیک وہ اسلامی حکومتیں نہیں ہیں۔ اس بات کو ہم نے اپنے ٹریچر میں اس قدر کثرت کے ساتھ اور اتنی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کوئی شخص جس نے یہ ٹریچر دیکھا ہو اس معاملہ میں ہماری پوزیشن کے متعلق کسی غلط فہمی میں نہیں رہ سکتا۔

۲۔ ہم اپنے ملک پاکستان میں براہ راست، اور تمام مسلم ممالک میں احیاء اسلام کی تحریکات کے تعاون سے، اور ساری دنیا میں بالعموم اپنے ٹریڈیجیر اور اسلامی دعوت کے کارکنوں کی وساطت سے اسلام کی حکومت قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ بات کسی قیمت پر قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ اسلام کے ساتھ کسی دوسری آئیڈیالوجی کی آمیزش کی جائے۔

۳۔ مگر ہم اسلامی دعوت اور اقامتِ دین کے لیے کام کرتے ہوئے اس امر واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ہم اپنے ملک میں، یا کسی مسلمان ملک میں، یا دنیا میں کسی جگہ بھی خلا میں کام نہیں کر رہے۔ ہر جگہ کوئی نہ کوئی حکومت اقتدار پر قابض ہے، کوئی نہ کوئی نظامِ زندگی (خواہ وہ خالص کافرانہ ہو یا اسلام اور غیر اسلام کا مخلوطہ ہو) عملاً قائم ہے، اور مسلمان ملکوں کے مسلم عوام و خواص بھی اسلام کے علم و عمل سے بڑی حد تک عاری ہیں۔

۴۔ اس امر واقعہ کو ایک حقیقی واقعہ سمجھ لینے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ دعوتِ اسلامی اور اقامتِ دین اسلام کا کام عملاً کس طرح کیا جائے؟ کیا ان مختلف قسم کی حکومتوں اور اسلام سے ناواقف کروڑوں مسلم عوام کی آبادیوں کو غیر موجود فرض کر لیا جائے؟ یا ان سب کے خلاف جنگ کی جائے؟ یا ان سے قطعی لا تعلق ہو کر ان حکومتوں اور ان کی مسلم آبادیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور ان پر اثر انداز ہونے کے تمام مواقع سے دستبرداری اختیار کر لی جائے؟

۵۔ مجھے نہیں معلوم کہ آپ اور آپ کے ہم خیال لوگ ان میں سے کس صورت کو پسند کرتے ہیں۔ البتہ اپنے اور اپنی جماعت کے متعلق میں آپ کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ہم ہر ملک کے حالات کو دیکھ کر اور اچھی طرح سمجھ کر اُس میں دعوت و تحریک کے

مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں جو قرآن و سنت کی تعلیمات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں مگر ان تعلیمات کو ہر جگہ کے حالات پر ان کی مناسبت سے منطبق کیا جاتا ہے۔ اپنے ملک میں ہم نے ایک طرف عوام اور خواص کے اندر اسلام کا علم بڑے پیمانے پر پھیلایا، دوسری طرف ملک کی آبادی میں سے جو لوگ اقامت دین کا کام کرنے کے لیے ہمارا ساتھ دینے پر آمادہ ہوتے انہیں ہم نے منظم کیا، اور تیسری طرف ہم مسلسل یہ کوشش کرتے رہے کہ حکومت کا نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل کیا جائے۔ دوسرے ممالک میں ہم براہ راست اس طرح کی کوئی جدوجہد نہیں کر سکتے تھے اس لیے ہم نے اپنا تیسرا چرچا پھیلایا، ان کے اندر جو کہ اسلامی تحریک کا کام کرنے کے لیے اٹھے یا جو پہلے سے کام کر رہے تھے ان کے ساتھ اپنی حد و وسع تک تعاون کیا، اور ان کی حکومتوں کے مقابلہ میں حتی الامکان کوئی مخاصمانہ رویہ اختیار نہ کیا تاکہ ہمارے خیالات وہاں پھیلنے میں رکاوٹیں پیدا نہ ہوں۔

۶۔ آپ نے خاص طور پر سعودی حکومت کا ذکر کیا ہے جس کی حکومت کے ساتھ ہمارا رویہ دوسری حکومتوں سے مختلف ہے۔ اس کے وجہ میں آپ کو بالکل بے لاگ طریقے سے بتاتے دیتا ہوں، خواہ آپ کو اور آپ کے ہم خیال لوگوں کو اس سے اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہمارے نزدیک سعودی عرب کی حیثیت پوری دنیا سے مختلف اور اپنی اہمیت میں ہر خطہ زمین سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ وہاں حرمین واقع ہیں۔ ہم ساری دنیا کا غرق معاشی ہونا برداشت کر سکتے ہیں، مگر مکہ اور مدینہ میں بُرائیوں کا پھیلنا برداشت نہیں کر سکتے۔ یہی بنیادی محرک ہے ہماری اس پالیسی کا کہ سعودی عرب میں جو حاکمی دین عناصر موجود ہیں ان کی ہر ممکن طریقے سے تائید کریں اور جو عناصر وہاں بُرائیوں کو درآمد کر رہے ہیں ان کے شر سے اس مملکت اور اس کے عوام و خواص کو بچانے کی کوشش کریں۔ سعودی حکومت اور اس کے حکمرانوں کے ساتھ بھی ہم نے اسی

بنیاد پر یہ روش اختیار کی ہے کہ اُن کے ہر اچھے کام میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے، انہیں مزید اچھے کاموں کی ترغیب دی جائے، اور ان کی دولت دنیا کے ہر گوشے میں اسلام کی خدمت اور مسلمانوں کی بھلائی کے لیے زیادہ سے زیادہ صرف کرائی جائے۔ آپ ایسی کوئی مثال نہیں پاسکتے کہ ہم نے ان کے کسی غلط کام کی تائید کی، یا ان کی بیجا مدح و تعریف کی ہو، یا ان کی خاطر بادشاہی نظام کے متعلق اپنے اصولی موقف میں ذرہ برابر بھی کوئی ترمیم کی ہو۔

۷۔ آپ نے خاص طور پر اسلامک کونسل آف یورپ کی منعقد کردہ بین الاقوامی معاشی کانفرنس کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ اس میں بہت سی بنیادی اسلامی تعلیمات سے انحراف کیا گیا ہے، یا ان میں تحریف کی ہے لیکن میں اس سے باطل ناواقف ہوں کہ اس میں کن تعلیمات سے انحراف کیا گیا ہے، یا کن تعلیمات میں تحریف کی گئی ہے اگر آپ مجھے اس کے بارے میں کچھ معلومات بہم پہنچائیں تو شکر گزار ہوں گا۔

۸۔ جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والوں کی شرکت ایسی مجالس میں اس غرض کے لیے ہوتی ہے کہ اسلام کا اصلی نقطہ نظر لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے، اور اگر کوئی غلط نقطہ نظر پیش کیا جا رہا ہو تو اس کی اصلاح کے لیے کوشش کی جائے۔ میرے علم میں یہ بات پہلی مرتبہ آتی ہے کہ ایسی کسی کانفرنس میں ہمارے کسی آدمی کی شرکت کسی حکومت کی پالیسیوں کو جواز فراہم کرنے کی ہم معنی ہوتی ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۷ء)

یہودیوں کی ناپاک سازشیں اور امریکہ

سوال ۱۔ اسرائیلی وزیر اعظم بگین نے اپنے دورہ امریکہ کے فوراً بعد حال ہی میں تین غیر قانونی یہودی بستیوں کو دریائے اردن کے مغربی کنارے پر قانونی حیثیت دی ہے۔ مزید برآں بگین کی حکومت تین اور نئی بستیاں مغربی کنارے پر بسا رہی ہے۔ اس سلسلے میں آپ کا رد عمل کیا ہے؟

۲۔ مسجد اقصیٰ کی دیواروں کے نیچے اسرائیل اب تک کھداتی جاری رکھے ہوئے ہے۔ اس سے مسجد کو سخت خطرہ لاحق ہے۔ اس سلسلہ میں رابطہ عالم اسلامی کا بیان آپ نے دیکھا ہوگا۔ اس بارے میں آپ بھی اظہار خیال فرمائیں۔

جواب۔ اس معاملے میں میرا رد عمل یہ ہے کہ امریکی حکومت اگر انصاف اور اخلاق کے تمام اصولوں کو نظر انداز کر کے یہودیوں کی بے جا حمایت اور امداد و اعانت کرنے پر تلی ہوئی نہ ہوتی تو اسرائیل کبھی اتنا جری و بے باک نہ ہو سکتا تھا کہ پے درپے ایک سے ایک بڑھ کر ڈاکہ زنی اور غصب و ظلم کے جرائم کا ارتکاب کرتا چلا جاتا۔ اس لیے میں اصل مجرم امریکہ کی بے ضمیری کو قرار دیتا ہوں جسے ساری دنیا کے سامنے اس جرائم پیشہ ریاست کی پٹھہ ٹھونکتے ہوئے ادنیٰ می شرم تک محسوس نہیں ہوتی۔ امریکہ یہودیوں سے اس حد تک دبا ہوا ہے کہ اسرائیلی وزیر اعظم کی آمد کے موقع پر ان کے مغربی پیشوا اور بااثر لیڈر امریکی صدر پر ہجوم کر کے آتے ہیں، بگین کی پذیرائی کے لیے اس پر دباؤ ڈالتے ہیں اور اس کو درپردہ ہی نہیں اشاروں کنایوں میں یہ احساس بھی دلا دیتے ہیں کہ جسے امریکہ کا صدر بننا ہو وہ یہودی ووٹوں کا محتاج ہے۔ اس پس منظر میں انسانی حقوق اور

اخلاق و انصاف کے دعویدار جمعی کارٹر صاحب بیگن کے اس انتہائی بے شرمانہ بیان کو شیرادور کی طرح خوش فرمایا کرتے ہیں کہ ”دریائے اردن کے مغربی جانب کا فلسطین، جو ۱۹۴۷ء کی جنگ میں عربوں سے چھینا گیا تھا وہ مقبوضہ (OCCUPIED) علاقہ نہیں ہے بلکہ آزاد کرایا ہوا (LIBERATED) علاقہ ہے اور یہ ہماری میراث ہے جس کا وعدہ چار ہزار برس پہلے بائبل میں ہم سے کیا گیا تھا اس لیے ہم اسے نہیں چھوڑیں گے۔ یہ کھلی کھلی بے حیاتی کی بات امریکی حکام اور عوام سب کے سب سنتے ہیں اور کوئی پٹ کر نہیں پوچھتا کہ بائبل کی چالیس صدی قدیم بات آج کسی ملک پر ایک قوم کے دعوے کی بنیاد کیسے بن سکتی ہے اور ایسی دلیلوں سے اگر ایک قوم کے وطن پر دوسری قوم کا قبضہ جائز مان لیا جائے تو نہ معلوم اور کتنی قومیں اپنے وطن سے محروم کر دی جائیں گی۔

۲۔ مسجد اقصیٰ میں جو اکھیر پچاڑ یہودی کر رہے ہیں، اور جو کچھ وہ انجیل میں مسجد ابراہیمی کے ساتھ کر چکے ہیں، اس کی کوئی روک تھام بیانات اور قرار دادوں اور اقوام متحدہ کے فیصلوں سے نہیں ہو سکتی۔ یہودی یہ سب کچھ طاقت کے بل پر کر رہے ہیں اور وہ طاقت اس کو امریکہ ہیمن پچاڑ رہا ہے۔ جب تک ہم امریکہ پر یہودیوں کے دباؤ سے بڑھ کر دباؤ ڈالنے کے قابل نہ ہو جاتیں، اس ڈاکہ زنی کا سلسلہ نہیں رک سکتا۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۷ء)

(۵)



اصطلاحات و سلاسل تصوف

اور حکام کو خط و کتابت کے ذریعہ دعوت دینا

سوال۔ سلسلہ تصوف میں چند اصطلاحات معروف و مروج ہیں۔ قطب، غوث، ابدال اور قیوم۔ قرآن و حدیث میں ان کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس کے متعلق جناب اپنی ذاتی تحقیق سے آگاہ فرمائیں۔ نیز تصوف کے سلاسل اربعہ کے متعلق بھی اپنی رائے عالیہ سے مستفیض فرمائیں۔

ایک مشہور روایت ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خرقة عطا فرمایا تھا اور یہ تمام طرق فقر حضرت علیؑ سے شروع ہوتے ہیں۔ اس وقت میرے سامنے ملا علی قاریؒ کی موضوعات کبیر ہے۔ روایت خرقة کے متعلق موصوف کی تحقیق ملاحظہ فرما کر آپ اس پر مدلل تبصرہ فرمائیں۔ عبارت یہ ہے:

حدیث لبس الخرقۃ للصوفیۃ و کون الحسن البصری لبساً

من علی قال ابن دحیۃ و ابن الصلاح انہ باطل، و کذا قال الصغری

انہ لبس فی شئ من طرقہا ما یثبت و لم یرد فی خبر مصحیح

و لا حسن و لا ضعیف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبس

الخرقة علی الصورة المتعارفة بین الصوفیۃ لاحد من الصحابة

ولا امر احداً من الصحابة بفعل ذالک و کل ما یروی من

ذالک صریحاً فباطل۔ قال شعران من الکذب المفتری قول

من قال ان علياً ليس الخرقه للحسن البصري فان ائمة الحديث
لعرّضتوا للحسن من على سماعاً فضلاً عن ان يلبسه
الخرقة۔

ترجمہ: صوفیہ کے خرقہ پہننے کی حدیث، اور یہ قصہ کہ حسن بصریؒ کو
حضرت علیؑ نے خرقہ پہنایا تھا، ابن وحیہ اور ابن صلاح کہتے ہیں کہ یہ باطل
ہے۔ اور ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے یہ روایت بیان کی جاتی
ہے ان میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے، اور کسی صحیح یا حسن بلکہ ضعیف روایت
میں بھی یہ بات نہیں آئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صوفیہ کے متعارف
طریقے پر صحابہ میں سے کسی کو خرقہ پہنایا ہو یا کسی صحابی کو ایسا کرنے کا حکم
دیا ہو۔ اس سلسلے میں جو کچھ روایت کیا جاتا ہے وہ باطل ہے پھر ابن حجرؒ
کہتے ہیں کہ یہ بات بھی جھوٹ ہے کہ حضرت علیؑ نے حضرت حسن بصریؒ کو
خرقہ پہنایا تھا۔ ائمہ حدیث کے نزدیک تو حضرت حسنؒ کا حضرت علیؑ سے
سماع تک ثابت نہیں ہے کجا کہ ان سے خرقہ پہننا۔

صوفیہ کے درمیان سبع لطائف کا ایک تدریجی اور ارتقائی طریقہ
مروج ہے کتب احادیث میں یہ طریق ذکر و فکر مروی نہیں ہے۔ اس کے
بارے میں بھی راستے گرامی تحریر فرمائیں۔

میں جناب کی توجہ ایک اچھی تجویز کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں
میری راستے ہے کہ جس طرح مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی
رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے اکابر و اعیان اور حکام سلطنت اُمرار و

وزراء کی طرف پُر از نصائح مکتوبات لکھ کر تبلیغ حق کا فرض ادا کیا آپ
بھی یہ طریق کار اختیار فرمائیں۔

جواب۔ تصوف کی جن اصطلاحات کا آپ نے ذکر کیا ہے ان میں سے صرف ابدال
کا ذکر حضرت علیؑ کے ایک قول میں ملتا ہے۔ باقی رہے غوث، قطب اور قیوم، تو ان کا
کوئی ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، یا صحابہ و تابعین کے اقوال میں نہیں ملتا۔
اور خود ابدال کے متعلق بھی جو عام تصورات صوفیہ کے ہاں پائے جاتے ہیں ان کی طرف
کوئی اشارہ حضرت علیؑ کے اس قول میں نہیں ہے جس سے یہ اصطلاح لی گئی ہے۔

تصوف کے سلاسل اربعہ کے متعلق میں نہیں سمجھ سکا کہ آپ کیا پوچھنا چاہتے ہیں۔
ان سلسلوں کی ابتداء ایسے بزرگوں سے ہوئی ہے جو یقیناً صلحائے اُمت میں سے تھے
اور ان کا مقصد بھی تزکیہ و اصلاح تھا جس کے ایک پاکیزہ مقصد ہونے میں کلام نہیں
کیا جاسکتا۔ مگر جس طرح مسلمانوں کی زندگی کے دوسرے شعبے بتدریج انحطاط کے شکار ہوئے
اور ان میں صحیح و غلط کی آمیزش ہوتی چلی گئی، اسی طرح یہ سلسلے بھی اپنی اصلی ابتدائی پاکیزہ
حالت پر باقی نہیں رہ سکے ہیں لیکن خدا کے فضل سے قرآن و سنت دنیا میں محفوظ
ہیں۔ ان کی رہنمائی میں ہم جہاں اپنی زندگی کے دوسرے شعبوں میں صحیح و غلط کے درمیان
تمیز کر سکتے ہیں، سلاسل تصوف کے افکار و اعمال میں بھی یہ تمیز ممکن ہے۔

حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علیؑ سے خرقہ ملنے کی جو روایت اہل تصوف کے ہاں
مشہور ہے، علم حدیث کی رو سے اس کی کوئی اصل نہیں۔ آپ نے ملا علی قاریؒ کی جو
عبارت نقل کی ہے، وہ بالکل درست ہے۔

صوفیہ کے ہاں تزکیہ و تعلیم و تربیت کے جو طریقے رائج ہیں ان میں سے اکثر ان کے

اپنے اجتہاد پر مبنی ہیں کم ہی چیزیں ایسی ہیں جن کا نشان عہد رسالت اور عہد صحابہ و تابعین میں ملتا ہو۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے طریقے پر ارباب اقتدار سے مراسلت کرنے کا جو مشورہ آپ نے دیا ہے اس پر میں ضرور عمل کرتا اگر اس گروہ میں کوئی صاحبِ مجھے ایسے ملتے جو مجھ سے حُسنِ ظن اور مخلصانہ تعلق بھی رکھتے ہوں، تاکہ میرا ان سے خطاب کرنا مفید ہو سکے اور اس کے ساتھ وہ اس گروہ میں کچھ نہ کچھ با اثر بھی ہوں کہ ان کی کوششوں سے کوئی اصلاح کی صورت بن سکے۔ حضرت مجددؒ نے اپنے مکاتیب میں جن لوگوں سے بھی خطاب فرمایا ہے ان کے اندر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی تھیں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۵ء)

غیر اسلامی دیار میں تبلیغ اسلام

سوال: کچھ عرصہ سے امریکہ میں آکر مقیم ہوں۔ یہاں کے لوگوں سے دین و اجتماعِ موضوعات پر تبادلہٴ خیالات کا موقع ملتا رہتا ہے۔ اللہ نے جتنی کچھ سمجھ بوجھ دی ہے اور آپ کی تصانیف اور دوسرے مذہبی لٹریچر سے دین کا جتنا کچھ فہم و شعور پیدا ہوا ہے، اس کے مطابق اسلام کی ترجمانی کی کوشش کرتا ہوں۔ مگر یہاں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ لوگ بظاہر مادی آسائشوں پر مطمئن ہیں اور انہی سے فرید اطمینان حاصل کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان لوگوں کے مسائل اور دلچسپی کے موضوع ہمارے موضوعات سے مختلف نظر آتے ہیں۔ ان لوگوں کی

گمراہیوں کی نوعیت و کیفیت بھی اپنے ہاں کی گمراہیوں سے الگ اور شدید تر ہے جس طرز استدلال سے ہم مسلمان معاشرے کے بھٹکے ہوئے افراد کو راہِ راست کی طرف بلا سکتے ہیں اور انہیں اسلام کے اصولوں کا قائل بنا سکتے ہیں، وہ طرز استدلال یہاں شاید کارگر نہ ہو۔

میں چاہتا ہوں کہ آپ یہاں کے ماحول اور ذہنیت کو سامنے رکھ کر تبلیغ و تلقین کا اصول اور طریق کار واضح کریں اور مجھے سمجھائیں کہ یہاں لوگوں کو ان کے فکر و عمل کی گمراہی اور ضررِ رسانی کا احساس کس طرح دلایا جاسکتا ہے اور انہیں آمادہ اصلاح کرنے کی کیا تدابیر ہو سکتی ہیں۔ یہاں کسی بڑی تعداد کو اسلام کی جانب مائل کرنا اور دائرۂ اسلام میں داخل کرنا تو مشکل نظر آتا ہے بس یہ معلوم ہونا چاہیے کہ آغازِ کار میں کیا طریقہ اختیار کرنا مناسب ہوگا۔

جواب - امریکہ میں آپ کو جس مسئلے سے سابقہ و پیش ہے وہ درحقیقت نیا نہیں ہے بلکہ اس طرح کی مادہ پرست سوسائٹی جہاں بھی پائی گئی ہے وہاں قریب قریب ایسی ہی دشواریوں سے دعوتِ حق کو سابقہ پیش آ رہا ہے تفہیم القرآن میں کئی سورتوں کو آپ غور سے پڑھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ قریش کی ذہنیت بھی ایسی ہی تھی۔ اس ذہنیت کے لوگوں کو جھنجھوڑنے اور ان کو حقائق کی طرف توجہ دلانے کے لیے قرآن مجید میں جو طرزِ دعوت اختیار کیا گیا ہے اس کو آپ اچھی طرح غور سے دیکھ کر سمجھنے کی کوشش کریں تو ہر ایسی سوسائٹی میں دعوت کا ڈھنگ آپ کو آ جائے گا۔ اس ڈھنگ پر دعوت دینے کے لیے ضروری ہے کہ جس معاشرے میں آپ کام کر رہے ہیں اس کی بنیادی خرابیوں کے متعلق آپ کے

پاس مفصل معلومات ہوں، اور ان خرابیوں سے جو نتائج برآمد ہو رہے ہیں ان کے متعلق بھی آپ زیادہ سے زیادہ صحیح، مستند اور مفصل معلومات حاصل کریں۔ امریکہ کے بارے میں ایسی معلومات آپ کو بڑی آسانی سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ جرائم کی روز افزوں ترقی، جرائم کے سائنٹفک اور منظم طریقے اور ان کی پشت پر اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کی ذہانت کا کارفرما ہونا، ۲۰ سال سے کم عمر کے لڑکوں اور لڑکیوں میں ایک طرف جرائم اور دوسری طرف غیر معمولی اور غیر معتدل شہوانیت (ABNORMAL SEXUALITY) کا روز افزوں

ہونا، طلاق کی کثرت اور خانگی زندگی کا نظام درہم برہم ہونا، ایک طرف انتہائی دولت اور دوسری طرف انتہائی غربت کا پایا جانا اور اپنے ہی معاشرے کے افراد سے نہیں بلکہ اپنے رشتہ داروں اور خود اپنے بڑے ماں باپ تک سے لوگوں کا بے اعتنائی بننا، اور اس کے ساتھ بین الاقوامی دنیا میں وہ سفلی جوہیت نام میں برتی جا رہی ہے اور وہ خود غرضانہ ظلم جو فلسطین میں اسرائیل کو زبردستی قائم کر کے کیا گیا، یہ وہ چیزیں ہیں جن کی طرف توجہ دلا کر آپ امریکی سوسائٹی کے ایسے افراد کو اپنی مادہ پرستانہ تہذیب کے بنیادی نقائص کا احساس دلا سکتے ہیں جن کے ضمیر میں ابھی تک کچھ زندگی باقی ہو۔ اس طرح کے مواد سے کام لے کر تنقید بھی اسی انداز میں کیجیے جو قرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور بنیادی اصلاح کی طرف دعوت بھی قرآنی انداز میں اور قرآنی استدلال کے طرز پر کیجیے۔

امریکہ والوں کی دوسری گمراہی عیسائیت ہے اور اس پر تنقید کرنے کے لیے آپ کو پورا مواد تفہیم القرآن کے ذریعہ سے مل سکتا ہے۔ چاروں جلدوں کے انڈکس بغور دیکھ کر آپ مواد جمع کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ آپ کو عیسائیت کا کم از کم ضروری مطالعہ کرنا ہوگا تاکہ آپ ناواقف کی طرح نہیں بلکہ ایک واقف کار آدمی کی طرح بول سکیں۔ مزید برآں

آپ یہ بات بھی لوگوں کے ذہن نشین کیجیے کہ خدا کی طرف سے جو اصل دین نوع انسانی کی ہدایت کے لیے ابتدا سے تمام انبیاء لاتے رہے ہیں وہ کیا تھا، اور بعد میں عیسائیت، یہودیت، اور دوسرے مذاہب اُسی حقیقی دین کو بگاڑ کر کیسے بنا دیتے گئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کو مفصل معلومات تفہیم القرآن کے ذریعہ سے مل جائیں گی۔ انڈکس میں "نبوت" کا عنوان نکال کر دیکھ لیں۔ اس طریقہ سے آپ لوگوں کو یہ سمجھا سکیں گے کہ ہم دراصل آپ کا مذہب تبدیل کرنے کے بجائے آپ کو اُس دین کی طرف بلارہے ہیں جو خود حضرت عیسیٰ اور موسیٰ اور ابراہیم علیہم السلام کا دین تھا۔ ان کو بتائیے کہ اسلام صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا دین نہیں ہے بلکہ تمام انبیاء اور تمام کتب آسمانی کا دین ہے اور ایک مسلمان ان میں سے کسی کا بھی انکار نہیں کرتا بلکہ سب کو ماننا ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھیے کہ اس طرح کی سوسائٹی میں وسیع پیمانے پر تبدیلی بزم سب (CONVERSION) نہیں ہوا کرتی۔ داعی کو اگرچہ سینکڑوں آدمیوں تک پہنچنا ہوتا ہے مگر ابتداءً مشکل سے ایک دو آدمی حق کو قبول کرتے ہیں۔ آپ جن لوگوں سے بھی بات کریں ان میں کسی ایک ایسے آدمی کو تلاش کیجیے جس میں قبول حق کی صلاحیت ہو اور جو حق و باطل کے معاملہ میں بخیرہ فکر و نظر کا حامل ہو۔ ایسا آدمی جب مل جائے تو پہلے اسی پر زیادہ محنت صرف کیجیے یہاں تک کہ وہ آپ کا پورا مددگار بن جائے۔ پھر وہی مزید آدمیوں کی اصلاح کا ذریعہ بن سکے گا۔ مگر کسی ایسے شخص کے قبول اسلام پر اعتماد نہ کیجیے جس کے جذبات، آقاؤ طرز فکر اور طرز زندگی میں بنیادی تبدیلی رونما نہ ہو۔ اسلام کے کسی ایک پہلو کو دیکھ کر جو اہل مغرب مسلمان ہو جاتے ہیں، مگر مسلمان ہو کر بھی وہی کچھ رہتے ہیں جو قبول اسلام سے پہلے وہ تھے، وہ درحقیقت کسی کام کے لوگ نہیں ہیں بلکہ ان کا مسلمان ہونا بھلائے خ

ایک فتنہ ہے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۶ء)

کیا مسیحی مشنریوں کے لیے مسلم ممالک کے دروازے کھلے رہنے چاہیے؟

سوال۔ امریکہ سے میرے ایک دوست نے یہ خط لکھا ہے کہ وہاں کے عرب اور مسلمان طلبہ آپ سے ان دو سوالات کے جوابات چاہتے ہیں۔ سوالات یہ ہیں:

۱۔ کیا اسلامی ملکوں کو دوسرے مذاہب کے مبلغوں پر پابندی لگانا چاہیے۔ خاص طور پر عیسائی مشنریوں پر؟ اس بارے میں اسلام کا نقطہ نظر کیا ہے؟

۲۔ اگر پابندی لگانا اپنی طور پر لازم ہے تو عیسائی بھی اپنے ممالکیں مسلمان مبلغوں پر پابندی لگا دیں گے۔ اس صورت میں اسلام کا پیغام عالم انسانیت تک کیسے پہنچایا جاسکتا ہے؟

جواب۔ ان سوالات کو پیش کرتے ہوئے آپ کے دوست نے شاید یہ سوچا ہوگا کہ اگر ہم مغربی ممالک میں اسلام کی تبلیغ کرتے والوں کا داخلہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں مغربی مشنریوں کے لیے اپنا دروازہ کھلا رکھنا چاہیے ورنہ ان کے مشنریوں پر اپنا دروازہ بند کر کے ہمارا ان سے یہ کہنا کہ ہمارے دین کی تبلیغ کے لیے وہ اپنا دروازہ کھلا رکھیں، انصاف اور معقولیت کے خلاف ہوگا۔ مگر میرا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ میرے نزدیک عیسائی مشنری سینکڑوں برس سے دنیا

کے مختلف ملکوں میں جو طریقے اپنی تبلیغ کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں، اور جس بڑے پیمانے پر چند مغربی ملکوں سے اس کام کے لیے سرمایہ فراہم ہوتا رہا ہے، انصاف سراسر اسے مشن کے تحتہ مشق ملکوں میں جو گل کھلاتے جاتے رہے ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے کوئی معقول آدمی انصاف کے نام پر ہم سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ ہم ان مشنریوں کے لیے اپنے دروازے کھلے رکھیں۔ بلکہ انصاف کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم تمام بیرونی مشنریوں کو بلا تاخیر اپنے ملکوں سے نکال باہر کریں اور آئندہ کے لیے ان میں سے کسی کو اپنے ہاں نہ گھنٹے دیں۔ اس کے جواب میں اگر اسلام کے مشن اور مشنریوں کا داخلہ مغربی ملکوں کی طرف سے بطور استقامت بند بھی کر دیا جائے تو ہمیں اس کی پروا نہ کرنی چاہیے لیکن ان کی طرف سے یہ استقامی کارروائی بجائے خود قطعی نامعقول اور خلاف انصاف ہوگی، کیونکہ مسلمانوں نے کبھی دنیا کے کسی ملک میں تبلیغ دین کے نام سے وہ ہتھکنڈے استعمال نہیں کیے ہیں، اور آج کہیں وہ کر رہے ہیں، جو عیسائی مشنریوں کے طرۂ امتیاز ہیں۔ اور کسی مغربی ملک کو ہمارے کسی مشن یا کسی مشنری سے کبھی ان شکایات کا برائے نام بھی کوئی موقع نہیں ملا ہے جن سے ہمارے سینے ٹھکنے لگے ہیں۔

میری اس بات میں اگر کسی کو شک ہو تو اسے چاہیے کہ ایشیا اور افریقہ میں عیسائی مشنریوں کے کارناموں کی تاریخ سے کچھ واقفیت حاصل کرے، اور ان طریقوں کا مطالعہ کرے جو انہوں نے اپنی تبلیغ کے لیے مختلف ملکوں میں استعمال کیے ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ مشن دنیا کے اکثر و بیشتر ملکوں میں مغربی استعمار کا ہر اول دستہ رہے ہیں۔ افریقہ کے ایک لیڈر نے اپنے بڑا عظیم میں ان کے کارنامے کا خلاصہ ابن الخاطر میں بیان کیا ہے:

”اہل مغرب جب ہمارے ہاں آئے تو ان کے ہاتھ میں کتاب تھی اور ہمارے

ہاتھ میں زمین۔ کچھ مدت بعد دیکھا گیا کہ کتاب ہمارے ہاتھ میں ہے اور زمین

ان کے ہاتھ میں۔

استعمار کاراستہ ہمارا کرنے کے بعد جہاں بھی یہ لوگ کسی مغربی قوم کو کسی ایشیائی یا افریقی ملک پر مسلط کرتے ہیں کامیاب ہو گئے ہیں وہاں انہوں نے اقتدار اور دولت کی دوسری مدد سے کام لے کر اپنے دین کو زبردستی بھی قوموں پر مسلط کرنے کی کوشش کی ہے اور روپے کے زور سے بھی ان کے ایمان و ضمیر کو خرید لیا ہے بعض ملکوں میں استعمار نے تعلیم کا پورا شعبہ ان کے حوالے کر دیا اور انہوں نے کسی کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک وہ عیسائی نہ ہو گیا، یا بدرجہ آخر اپنا نام بدل کر عیسائی نام رکھنے پر آمادہ نہ ہوا بعض ملکوں میں انہوں نے پورے پورے ملاقول کو از روئے قانون اپنی محفوظ چراگاہ بنوا لیا اور ان میں کسی دوسرے مذہب کے مبلغ تو درکنار محض پیرو کے داخلے میں بھی رکاوٹیں عائد کر دیں۔ جنوبی سوڈان اس کی بدترین اور نمایاں ترین مثال ہے۔ انگریزی حکومت نے اس کو بالکل عیسائی مشنریوں کے حوالے کر دیا تھا اور شمالی سوڈان کے کسی مسلمان کو خاص پڑے لیے بغیر وہاں جاتے نہیں دیا جاتا تھا، خواہ وہ تبلیغ کے لیے نہیں بلکہ اپنے کسی ذاتی کام ہی کے لیے وہاں جا رہا ہو۔ سوڈان کی آزادی کے بعد جب قومی حکومت آئی اور اس نے جنوبی سوڈان میں مشنریوں کی اس امتیازی حیثیت کو ختم کر دیا تو انہوں نے وہاں بغاوت کرادی، اور آج کئی برس ہو چکے ہیں کہ یہ لوگ عیسائی حکومت اور گرد و پیش کے دوسرے عیسائی ملاقول کی مدد سے حکومت سوڈان کے خلاف فتنے پر فتنے برپا کر رہے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ پیچیدہ مسائل انہوں نے جنوبی ویتنام میں پیدا کیے جہاں عیسائی اقلیت نے بودھ اکثریت کو عملاً اپنا تابع فرمان بنا کر رکھنے کے لیے بار بار سازشیں کی ہیں۔

خود ہمارے ملک میں انگریزی اقتدار کے آتے ہی اول اول تو یہ مشنری انتہائی جارحانہ انداز میں مسلمانوں کے دین پر حملہ آور ہوتے تھے۔ پھر جب انگریزی حکومت کو اس سے سیاسی پیچیدگیاں رونما ہونے کا خطرہ لاحق ہوا، تو یہ پالیسی بدل کر نیا طریقہ اختیار کیا گیا کہ ان کے مدرسوں، کالجوں، ہسپتالوں اور مختلف نوعیت کے دوسرے اداروں کو طرح طرح کی وسیع مراعات عطا کی گئیں، مفت یا برائے نام قیمت پر زمینیں دی گئیں، بیش قرار مالی گرانٹ دیتے گئے، بیرونی ممالک سے بھی ان پر روپیے کی بارش ہوتی رہی، اور ان ذرائع سے انہوں نے ایک طرف لاپنج کے ہتھیار استعمال کر کے غریبوں کے دین و ایمان خریدے اور دوسری طرف انہوں نے اس کوشش میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی کہ جو مسلمان ان کے ہتھے پڑھیں وہ اگر عیسائی نہ بناتے جاسکیں تو مسلمان بھی نہ رہنے دیتے جاتیں۔

مشرقِ اوسط میں یہی وہ فتنہ پرداز تھے جنہوں نے ترکوں کو تورانی قومیت اور عربوں کو عربی قومیت کے سبق پڑھا پڑھا کر آخر ایک دوسرے سے لڑا دیا اور دولت عثمانیہ کے ٹکڑے اڑا دیئے۔ اسلام کی اولین علمبردار یعنی عرب قوم کے اندر گمراہی کے اتنے بیج انہوں نے بوسے کہ ان میں بڑی بڑی سیاسی اور ادبی و علمی، اور ثقافتی تحریکیں اس بنیاد پر اٹھنے لگیں کہ اصل چیز عرب قومیت ہے نہ کہ اسلام۔

سوال یہ ہے کہ یہ حرکات واقعی ”تبلیغِ دین“ جیسے معصوم نام سے موسم کیے جانے کے لائق ہیں اور ان کے ترکیب کو واقعی یہ حق پہنچتا ہے کہ انہیں مذہب کے نام پر اپنا کام کرنے کی کھلی چٹھی دی جلتے ہیں نہیں سمجھتا کہ ان کی اس تاریخ اور ان کے ان کارناموں کو دیکھ کر کوئی انصاف پسند اور معقول آدمی کبھی یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیا کے ملکوں میں ان کے لیے ”مذہبی تبلیغ“ کے حقوق محفوظ رہنے چاہئیں۔ یا یہ راستے ظاہر کر سکتا ہے کہ اگر ہم

اپنے ملکوں میں ان مشنریوں کا داخلہ بند کر دیں تو مغربی ممالک اپنے ہاں ہمارے مشنریوں کا داخلہ بند کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ مذہبی تبلیغ کے جس منظم ادارے کو مشن "اور جس پیشہ ور مبلغ کو مشنری" کہا جاتا ہے وہ پہلے تو مسلمانوں میں قطعی منفقود تھا، اور اب بھی وہ شاذ و نادر ہی کہیں پایا جاتا ہے۔ اسلام کی تبلیغ ہمیشہ عام افراد مسلمین نے کی ہے جو اپنے نجی کاموں کے لیے دنیا کے مختلف حصوں میں گئے ہیں۔ ان کو جہاں بھی لوگوں سے سابقہ پیش آیا وہاں لوگ ان کی باتیں سن کر اور ان کے طرزِ عبادت اور طرزِ زندگی کو دیکھ کر اسلام قبول کرتے چلے گئے۔ اس نوعیت کی تبلیغ کا راستہ دنیا کی کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ اس لیے اگر مغربی ممالک اسلام کے مشن اور مشنری کا داخلہ اپنے ہاں روک بھی دیں تو ہمیں اس سے کوئی خطرہ نہیں۔ جب تک مسلمان کا داخلہ کسی جگہ کھلا ہے اسلام کے داخلے کا راستہ بھی وہاں کھلا ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۷ء)

کشکشِ حق و باطل اور اس کی حقیقت

سوال۔ ایک عرصے سے ایک الجھن میں مبتلا ہوں۔ براہِ کرم اس سلسلے میں رہنمائی فرمائیے۔ الجھن یہ ہے کہ عہدِ نبوی و خلافتِ راشدہ کو چھوڑ کر آج کی تاریخ تک مسلمانوں کا وہ گروہ ہمیشہ ناکام کیوں ہوتا چلا آ رہا ہے جس نے دین و ایمان کے تعلق سے ٹھیک ٹھیک پورے کرنے کی کوشش کی ہے اس

ناکامی کی اہمیت اس لحاظ سے اور بھی بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اس
 کا سبب زیادہ تر اپنے ہی دینی بھائی بنتے رہے ہیں اور آج بھی سینے ہوئے
 ہیں۔ سوال یہ ہے کہ وہ دین جو دنیاوی زندگی کو درست کرنے کے لیے نازل
 ہوا ہے، جس کا سارے کا سارا مضابطہ دنیوی زندگی میں عمل کرنے کے لیے ہے،
 جسے غالب کرنے کے لیے کئی خدا کے بندے اپنی زندگیاں ختم اور کئی وقت
 کر چکے ہیں، غالب کیوں نہ آسکا؟ اور دنیا کی غالب آبادی ”دین اسلام“
 کی برکتوں سے عام طور پر کیوں محروم رہی ہے؟ خلق خدا کی عظیم الشان اکثریت
 چند مٹھی بھر زبردستوں کے ظلم و ستم کیوں بہتی چلی آ رہی ہے؟
 معاشی بے انصافی، تنگ دستی اور اذیتوں کی دردناک صورتوں سے کیوں
 دوچار ہے؟ اور امن و سلامتی قائم کرنے والا دین حق اور اس کے نام لیوا
 کمزوروں، بے بسوں، مجبوروں اور معذوروں کا سہارا بننے میں کیوں
 کامیاب نہیں ہوتے؟

جواب۔ آپ جس الجھن میں مبتلا ہیں وہ بآسانی حل ہو سکتی ہے اگر آپ ایک تجربہ
 اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں کہ اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو انتخاب اور ارادہ
 کی آزادی بخشی ہے، اور اسی آزادی کے استعمال میں اُس کا امتحان ہے۔ اس حقیقت کو اگر
 آپ ذہن نشین کر لیں تو آپ کو یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ کسی ملک یا قوم یا
 زمانے کے انسانوں میں اگر کوئی دعوتِ باطل فروغ پاتی ہے، یا کوئی نظامِ باطل غالب
 رہتا ہے، تو یہ اُس دعوت اور اُس نظام کی کامیابی نہیں بلکہ اُن انسانوں کی ناکامی ہے جن

اندر ایک باطل دعوت یا نظام نے عروج پایا۔ اسی طرح دعوتِ حق اور اس کے لیے کام کرنے والے اگر اپنی حد تک صحیح طریقے سے اصلاح کی کوشش کرتے رہیں اور نظامِ حق قائم نہ ہو سکے تو یہ نظامِ حق اور اس کے لیے کام کرنے والوں کی ناکامی نہیں بلکہ ان انسانوں ہی کی ناکامی ہے جن کے معاشرے میں صداقت پر وان نہ چڑھ سکی اور بدی ہی پھلتی پھولتی رہی۔ دنیا میں حق اور باطل کی کشمکش بجائے خود ایک امتحان ہے، اور اس امتحان کا آخری نتیجہ اس دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں نکلنا ہے۔ اگر دنیا کے انسانوں کی عظیم اکثریت نے کسی قوم، یا ساری دنیا ہی میں حق کو نہ مانا اور باطل کو قبول کر لیا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حق ناکام اور باطل کامیاب ہو گیا۔ بلکہ اس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ انسانوں کی عظیم اکثریت اپنے رب کے امتحان میں ناکام ہو گئی جس کا بدترین نتیجہ وہ آخرت میں دیکھے گی۔ بخلاف اس کے وہ اقلیت جو باطل کے مقابلے میں حق پر جمی رہی اور جس نے حق کو سر بلند کرنے کے لیے جان و مال کی بازی لگادی، اس امتحان میں کامیاب ہو گئی اور آخرت میں وہ بھی اپنی اس کامیابی کا بہترین نتیجہ دیکھ لے گی۔ یہی بات ہے جو نوعِ انسانی کو زمین پر اتارتے وقت اللہ تعالیٰ نے صاف صاف بتادی تھی کہ فَاِمَّا يَنْتَظِرُكُمْ مُّسِيٍّ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدًى فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔ (البقرہ: ۳۸-۳۹)

اس حقیقت کو آپ جان لیں تو یہ بات بھی آپ کی سمجھ میں بخوبی آسکتی ہے کہ اہل حق کی اصل ذمہ داری یہ نہیں ہے کہ وہ باطل کو مٹا دیں اور حق کو اس کی جگہ قائم کر دیں۔ بلکہ ان کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنی حد تک باطل کو مٹانے اور حق کو غالب و سر بلند کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ صحیح اور مناسب و کارگر طریقوں سے کوشش

کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔ یہی کوشش خدا کی نگاہ میں ان کی کامیابی و ناکامی کا اصل معیار ہے۔ اس میں اگر ان کی طرف سے دانستہ کوئی کوتاہی نہ ہو تو خدا کے ہاں وہ کامیاب ہیں، خواہ دنیا میں باطل کا غلبہ ان کے ہٹاتے نہ ہٹے اور شیطان کی پارٹی کا زور ان کے توڑے نہ ٹوٹ سکے۔

بسا اوقات آدمی کے ذہن میں یہ الجھن بھی پیدا ہوتی ہے کہ جب یہ دین خدا کی طرف سے ہے، اور اس کے لیے کوشش کرنے والے خدا کا کام کرتے ہیں، اور اس دین کے خلاف کام کرنے والے دراصل خدا سے بغاوت کرتے ہیں، تو باغیوں کو غلبہ کیوں حاصل ہو جاتا ہے اور وفاداروں پر ظلم کیوں ہوتا ہے؟ لیکن اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے آپ اس سوال کا جواب بھی خود پا سکتے ہیں۔ درحقیقت یہ اُس آزادی کا لازمی نتیجہ ہے جو امتحان کی غرض سے انسانوں کو دی گئی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوتی کہ زمین میں صرف اس کی اطاعت فرمانبرداری ہی ہو اور سرے سے کوئی اس کی رضا کے خلاف کام نہ کر سکے تو وہ تمام انسانوں کو اُسی طرح مطیع فرمان پیدا کر دیتا جس طرح جانور اور درخت اور دریا اور پہاڑ مطیع فرمان ہیں۔ مگر اس صورت میں نہ امتحان کا کوئی موقع تھا اور نہ اس میں کامیابی پر کسی کو جنت دینے اور ناکامی پر کسی کو دوزخ میں ڈالنے کا کوئی سوال پیدا ہو سکتا تھا۔ اس طریقہ کو چھوڑ کر جب اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ نوع انسانی اور اس کے ایک ایک فرد کا امتحان لے تو اس کے لیے ضروری تھا کہ ان کو انتخاب اور ارادے کی ذمہ داری ضرورت امتحان، آزادی عطا فرمائے۔ اور جب اُس نے ان کو یہ آزادی عطا فرمادی تو اب یہ ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر سے مداخلت کر کے زبردستی باغیوں کو ناکام اور وفاداروں کو غالب کر دے۔ اس آزادی کے ماحول

میں حق اور باطل کے درمیان جو کشمکش برپا ہے اس میں حق کے پیرو، اور باطل کے علمبردار، اور عام انسان (جن میں عام مسلمان بھی شامل ہیں) سب امتحان گاہ میں اپنا اپنا امتحان دے رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وفاداروں کی ہمت افزائی اور باغیوں کی حوصلہ شکنی ضروری جاتی ہے، لیکن ایسی مداخلت نہیں کی جاتی جو امتحان کے مقصد ہی کو فوت کر دے۔ حق پرستوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق کو غالب کرنے کے لیے کہاں تک جان لڑاتے ہیں۔ عام افسانوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق کے علمبرداروں کا ساتھ دیتے ہیں یا باطل کے علمبرداروں کا۔ اور باطل پرستوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق سے منہ موڑ کر باطل کی حمایت میں کتنی ہٹ دھرمی دکھاتے ہیں اور حق کی مخالفت میں آخر کار خباثت کی کس حد تک پہنچتے ہیں۔ یہ ایک کھلا مقابلہ ہے جس میں اگر حق اور راستی کے لیے سعی کرنے والے پٹ رہے ہوں تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حق ناکام ہو رہا ہے اور اللہ تعالیٰ خاموشی کے ساتھ اپنے دین کی مغلوبی کو دیکھ رہا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ حق کے لیے کام کرنے والے اللہ کے امتحان میں زیادہ سے زیادہ نمبر پا رہے، اُن پر ظلم کرنے والے اپنی عاقبت زیادہ سے زیادہ خراب کرتے چلے جا رہے ہیں، اور وہ سب لوگ اپنے آپ کو بڑے خطرے میں ڈال رہے ہیں جو اس مقابلے کے دوران میں محض تماثلی بن کر رہے ہوں، یا جنہوں نے حق کا ساتھ دینے سے پہلو تہی کی ہو، یا جنہوں نے باطل کو غالب دیکھ کر اس کا ساتھ دیا ہو۔

یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ جو لوگ مسلمانوں میں شمار ہوتے ہیں وہ اس امتحان سے مستثنیٰ ہیں، یا محض مسلمان کہلایا جانا ہی اس امتحان میں ان کی کامیابی کا ضامن ہے، یا مسلمان قوموں اور آبادیوں میں دین سے انحراف کا فروغ پانا اور کسی فاسقانہ نظام کا غالب ہونا

کوئی عجیب معاملہ ہے جو حل نہ ہو سکے اور ذہنی الجھن کا موجب ہو۔ خدا کی اس کھلی امتحان گاہ میں کافر، مومن، منافق، عاصی اور مطیع سب ہی ہمیشہ اپنا امتحان دیتے رہے ہیں اور آج بھی دے رہے ہیں۔ اس میں فیصلہ کن چیز کوئی زبانی دعویٰ نہیں بلکہ عملی کردار ہے اور اس کا نتیجہ بھی مردم شماری کے رجسٹر دیکھ کر نہیں بلکہ ہر شخص کا، ہر گروہ کا اور ہر قوم کا کارنامہ حیات دیکھ کر ہی ہوگا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۷ء)

مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب کے متعلق ایک سوال

سوال مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب جس میں آپ پر اعتراضات کا علی جائزہ لیا گیا ہے، ابھی ابھی شائع ہوئی ہے اور میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ ماشاء اللہ کتاب ہر لحاظ سے مدلل ہے جن لوگوں کو واقعہ کچھ غلط فہمی ہوگی وہ تو دور ہو جائے گی، لیکن جو ضدی اور عنادی ہیں ان کا علاج مشکل ہے میں نے کئی دوستوں کو مطالعہ کے لیے دی چنانچہ وہ مطمئن ہو گئے لیکن ایک مولانا صاحب نے کتاب پڑھنے کے بعد یہ کہا کہ مجھے تسلی ہو گئی ہے لیکن ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ مفتی صاحب نے جو توجہات کی ہیں خود مولانا مودودی نے ان کا انکار کیا ہے اور اسی واسطے اس کتاب کی تقریظ اور تصدیق انہوں نے نہیں کی۔ میں نے کہا اگر ان کو اختلاف تھا تو ان کی کتابوں کے ناشر نے اسے کیوں شائع کیا اور اس پر کیوں دیباچہ لکھا؟ فرید برآں ترجمان القرآن

ایشیہ آئین میں اس کتاب کا اشتہار کیوں دیا گیا ہے؛ لیکن وہ صاحبِ مصر ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ان کے اختلاف کے باوجود ہے اور جماعت کے بعض آدمیوں کی مرضی سے ہوا ہے، خود مولانا مودودی صاحب ایسا نہیں چاہتے تھے ان مولوی صاحب کا اصرار ہے کہ اگر آپ کی بات درست ہے تو خود خط کے ذریعہ معلوم کر کے دیکھ لو۔ چنانچہ اسی خاطر یہ منتشر مطور تحریر کے ارسال شد ہیں کہ آپ اپنے قلم سے اس قسم کے لوگوں کی تسلی کی خاطر چند سطور لکھ دیں۔

جواب جن مولوی صاحب نے آپ سے یہ کہا کہ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی کتاب میں میری عبارتوں کی جو توجیہات کی ہیں ان کا خود میں نے انکار کیا ہے اور اسی بنا پر میں نے اس کتاب کی تقریط و تصدیق نہیں کی، اور یہ کہ اس کتاب کی اشاعت میری مرضی کے خلاف ہوئی ہے، انہوں نے بالکل جھوٹی بات آپ سے کہی۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایسے صریح اور سفید جھوٹ بولنے والے لوگ بھی مدارس عربیہ میں موجود ہیں اور کہ وہ علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ اُن سے دریافت کیجیے کہ یہ باتیں اُن کو آخر کس ذریعہ علم سے معلوم ہوتی ہیں۔

آپ نے اگر مفتی صاحب کی کتاب کو بغور پڑھا ہوتا تو آپ کو مجھ سے پوچھنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی بلکہ آپ خود ہی سمجھ لیتے کہ یہ بالکل ایک من گھڑت بات ہے جو ان مولوی صاحب نے آپ سے کہی ہے، اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اس کتاب پر میری کسی تصدیق کی سرے سے کوئی حاجت ہی نہ تھی۔ مفتی صاحب نے میری کسی عبارت کی توجیہ بھی بطورِ خود نہیں کر دی ہے۔ ہر توجیہ کے ثبوت میں انہوں نے خود میری ہی عبارتوں اور ان کے سیاق و سباق سے استدلال کیا ہے اور وہ عبارتیں پوری پوری نقل

کردی ہیں جن سے میرا اصل مدعا خود ہی آئینے کی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ اس ثبوت اور ان دلائل کے بعد میری تصدیق کی ضرورت صرف دو ہی قسم کے آدمی محسوس کر سکتے ہیں۔ یا تو وہ جو کسی علمی بحث کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ یا پھر وہ جو صریح دلیل و ثبوت سامنے آ جانے کے بعد بھی حق بات کو نہیں مانتا چاہتے اور فتنہ پردازی کے لیے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔

ان مولوی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر میرے نزدیک یہ کتاب درست تھی تو میں نے اس پر تقریظ کیوں نہیں لکھی، ان کے ذہن کی پستی کو ظاہر کرتا ہے۔ ان سے کہہ دیجیے کہ اپنی حمایت اور منقبت میں کتابیں لکھوانا اور خود ان پر تقریظیں لکھنا چھوڑے لوگوں کا کام ہے۔ میں نے مفتی صاحب سے یا کسی دوسرے صاحب سے کبھی یہ خواہش نہیں کی کہ وہ میری حمایت میں کوئی کتاب لکھیں مفتی صاحب نے خود ہی اپنی دیانت اور حق پسندی کے اقتضائے یہ کتاب لکھی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کی بات اگر دلیل کے اعتبار سے وزنی ہے تو وہ خود اہل علم کے حلقوں میں اپنا اثر پیدا کر لے گی۔ میری کسی تقریظ کی وہ محتاج نہیں ہے۔ اصل صورتِ معاملہ یہ ہے کہ مفتی صاحب کی اس کتاب سے ان بہت سے حضرات کی دیانت مشتبہ ہو گئی ہے جو جان بوجھ کر میری عبارتوں کو توڑنے مروڑنے اور زبردستی ان کے اندر کفر و الحاد اور ضلالت کے معنی بھرنے میں مشغول رہے ہیں۔ میں نے کبھی ان کی ان زیادتیوں کی پروا نہیں کی، کیونکہ مجھے یقین تھا کہ جھوٹ کی ناو زیادہ دیر تک چل نہیں سکتی، اور اللہ تعالیٰ ایک روز ان کی پردہ دری کر کے رہے گا۔ اب جب انہی کے طعنے کے ایک انصاف پسند آدمی کے ہاتھوں اللہ نے یہ پردہ دری کرادی ہے تو وہ اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، حالانکہ یہ حرکات مذہب و جہان کو اور زیادہ مڑوا کر دیں گی۔ سوال

یہ ہے کہ اگر بالفرض میری طرف سے منفی صاحب کی توجہات کی کوئی تصدیق یا تردید نہ ہو اور منفی صاحب نے بھی میری عبارتوں میں امتداد واضح کرنے کے بجائے خود اپنی طرف سے ہی میرے اقوال کی ایسی توجہ کر دی ہو جس سے وہ اعتراضات رفع ہو جاتے ہوں جو مخالفین کی طرف سے مجھ پر وارد کیے جاتے ہیں، تو آخر شریعت کے کس قاعدے کی رو سے ایک دیانتدار انسان یہ رویہ اختیار کر سکتا ہے کہ ایک مسلمان کے قول کی جہاں دو توجہیں ممکن ہوں، جن میں سے ایک کی بنا پر اسے مطعون نہ کیا جاسکتا ہو اور دوسری کی بنا پر وہ ملزم قرار پاتا ہو، تو وہ پہلی توجہ کو قبول کرنے سے انکار کر دے اور دوسری توجہ ہی پر اصرار کرتا رہے؟ اس کا یہ اصرار تو خود اس بات کی علامت ہوگا کہ وہ للہ فی اللہ اس مسلمان کے اختلاف نہیں رکھتا بلکہ عناد اور کینہ کی بنا پر مخالفت کر رہا ہے جس کے متعلق حدیث میں خبر دی گئی ہے کہ **ہی المخالقة**۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

مختلف احوال میں تحریک اسلامی کا طریق کار

سوال: ہمارے اسلامی حلقوں میں آج کل یہ موضوع زیر بحث ہے کہ جس ملک میں غیر مسلموں کو مسلمانوں پر تسلط حاصل ہو، وہاں تحریک اسلامی کے کارکنوں کو مسلمانوں کے قومی معاملات میں کس حد تک دلچسپی لینا چاہیے جو لوگ ان مسائل میں حصہ لینے کے حامی ہیں وہ فرعون کے مقابلہ میں حضرت موسیٰؑ کی ان مساعی کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جو بنی اسرائیل کو مصر سے

بچا کر لے جانے کے لیے انہوں نے اختیار فرمائیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرے لوگ یہ اندیشہ رکھتے ہیں کہ ان معاملات میں الجھ جانے کے بعد تحریک اسلامی کا اصولی موقف مجروح ہو جائے گا اور اس کی بین الاقوامی اور بین الانسانی دعوت اپنا اپیل کھو بیٹھے گی۔ فریقِ اول کے استدلال کا اہم اور مرکزی نکتہ یہ ہے کہ جس طرح بنی اسرائیل کو اللہ نے بعثتِ محمدی سے قبل اقوامِ عالم میں منتخب اور افضل تر قرار دیا تھا، اسی طرح دنیا اور دنیا کے جس ملک میں بھی مسلمان نام کی ایک قوم آباد ہے، وہ بھی برگزیدہ اور محبتی ہے۔ اس لیے اس قوم کے جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت اس کے پرستار اور تعلیمی و تہذیبی ادارات کا بقا اقامتِ دین کے لیے ناگزیر اور اولین قومی کاستحق ہے۔

دوسرے لفظوں میں جب نبوتِ بین الاقوامی دور میں داخل ہوئی اور ایک سے زائد اقوام کے لیے ایک ہی نبی مبعوث ہونے لگے تو جس طرح ایک قوم کے اندر ایک فرد کو منتخب کر کے نبوت سے سرفراز کیا جاتا تھا، اسی طرح اقوامِ عالم میں سے بھی ایک قوم کو چن کر کارِ نبوت کی انجام دہی پر مامور کیا گیا۔ چنانچہ فرعون کو دعوتِ ایمان دینا حضرت موسیٰ کے مشن کا جزو اسی حد تک تھا جس حد تک بنی اسرائیل کی رہائی کے لیے اس کی ضرورت تھی۔

آپ سے استدعا ہے کہ ایک غیر مسلم اقتدار کے دائرے میں آپ اقامتِ دین کا طریق کار واضح کریں اور بتائیں کہ حضرت موسیٰ کی دعوت

کا جو تعلق بنی اسرائیل اور قوم فرعون سے تھا، اس کی صحیح نوعیت آپ کے نزدیک
کیا تھی اور بنی اسرائیل کے قومی مسائل پر انہوں نے خصوصی توجہ کیوں مبذول
فرمائی ؟

جواب : میں نے اس بحث کا بغور مطالعہ کیا جو آج کل آپ کے ہاں چل رہی ہے۔
اس معاملہ میں میری راستے مختصراً یہ ہے کہ اسلام کی دعوت و اقامت کے لیے جو شخص یا گروہ
کسی ملک اور کسی زمانے میں کام کرنے کے لیے اُٹھے، وہ اگرچہ ایک ایسی سچائی کا علمبردار ہوتا
ہے جو زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہوتی ہے اور ایک ایسی اصولی ہدایت و تعلیم پیش کرتا
ہے جو ہر دور اور مقام کے لوگوں کے لیے یکساں ہوتی ہے، لیکن جس ملک اور معاشرے میں
وہ کام کرنے اُٹھا ہو اس کے حالات سے وہ یکسر بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ محض مبلغ نہیں ہے
بلکہ عملاً اقامت دین کرنا اس کے پیش نظر ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وقت اور مقام کے
حالات کو اپنی دعوت کے نقطہ نظر سے دیکھے اور سمجھے اور دعوت کے لیے ایسا طریق کار
اختیار کرے جو ان حالات میں مناسب ترین ہو۔ اسے لامحالہ یہ دیکھنا ہوگا کہ جس معاشرے
میں وہ کام کرنے اُٹھا ہے آیا وہ خالص غیر مسلم معاشرہ ہے، یا اس میں کچھ لوگ پہلے سے اسلام
کے ماننے والے موجود ہیں، یا وہاں غالب اکثریت اسلام کے ماننے والوں کی ہے۔ ان غیور
صورتوں میں دعوت کا طریق کار یکساں نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ مختلف نوعیت کے معاشرے
بھی تمام دنیا میں ایک جیسے نہیں ہوتے۔ کہیں مثلاً امریکہ یا جاپان کے سے حالات ہوتے ہیں
اور کہیں چین یا روس جیسے کہیں ہندوستان جیسے حالات ہوتے ہیں اور کہیں سیلون جیسے۔
کہیں پاکستان جیسے حالات ہوتے ہیں اور کہیں مصر اور شام جیسے اور کہیں ترکی جیسے اسلام
کی اصولی دعوت اگرچہ ان سب کے لیے ایک ہی ہے، لیکن اس کے لیے کام کرنے والا

اگر حکیم ہے تو وہ ہر جگہ ایک ہی نسخہ استعمال نہیں کرے گا بلکہ مرض اور مریضوں کی کیفیت کے لحاظ سے ہر مقام کے لیے نسخہ میں مناسب رد و بدل کرے گا۔

انبیاء علیہم السلام نے جس طرح مختلف حالات میں کام کیا ہے اس سے ہم یہ حکمت تو سیکھ سکتے ہیں کہ اصولی دعوت کو برقرار رکھتے ہوئے طریق کار میں حالات کے اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے کیا فرق ہونا چاہیے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں ہم کام کر رہے ہوں وہاں کے حالات بعینہ وہی ہوں جو کسی نبی کے عہد میں تھے۔ تاہم چونکہ آپ کے بھیجے ہوئے سوال میں حضرت موسیٰ کی نظیر کو زیر بحث لایا گیا ہے اس لیے اس کے بارے میں میں یہ عرض کروں گا کہ مصر میں ایک طرف تو ۱۱ اور ۲ فیصدی کے درمیان مسلم آبادی موجود تھی، اور دوسری طرف غیر مسلم حکمران اکثریت میں تاریخی اسباب سے اسلام و اہل اسلام کے خلاف سخت جذبہ عناد پایا جاتا تھا۔ ان حالات میں حضرت موسیٰ کی دعوت کا طریقہ ان انبیاء کی دعوتوں سے مختلف تھا جو خالص غیر مسلم معاشرے میں کام کرنے آئے تھے۔ حضرت موسیٰ اگرچہ فرعون اور اس کی قوم کے سامنے اسلام کی اصولی دعوت بھی پیش کر رہے تھے، لیکن وہ اس مسلم عنصر سے بھی بے نیاز اور بے تعلق نہیں رہے جو مصر میں موجود تھا۔ انہوں نے اپنے آپ کو اسی عنصر کے ساتھ منسلک (IDENTIFY) کیا، کیونکہ اس سے بے اعتناء (INDIFFERENT)

ہونا قطعی غیر فطری امر تھا۔ انہوں نے مصریوں کو اسلام کی طرف بلائے کے ساتھ ساتھ ان لوگوں میں بھی دینی بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی جو پہلے سے اسلام کو ماننے ہوئے تھے اگرچہ اعتقادی گمراہیوں اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے تھے۔ مزید برآں یہ بھی ان کے مشن کا ایک لازمی جز تھا کہ ان مسلمانوں کو کفر کے غلبہ سے بچائیں۔ اس معاملہ میں جس بنا پر نبی اسرائیل کو مصر سے نکال لے جانے کی ضرورت محسوس کی گئی وہ میرے نزدیک صرف یہ تھی کہ مصر کے

ایک اسلامی مملکت بن جانے کا اس وقت کوئی امکان نہ تھا۔ ورنہ فرعون اور اس کے اعیان سلطنت اور اس کی قوم کے کارفرما عنصر کا اسلام قبول کر لینا اگر ممکن ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بنی اسرائیل اور ان کے ساتھی مسلمانوں کو خواہ مخواہ مصر سے نکال کر کہیں اور لے جایا جاتا۔

اس نظیر سے یہ سبق ملتا ہے کہ جہاں غیر اسلام کا غلبہ ہو اور پہلے سے ایک مسلم عنصر بھی موجود ہو وہاں اسلام کی اصولی دعوت پیش کرنے والے اُس عنصر کو نظر انداز کر کے کام نہیں کر سکتے۔ اگرچہ ان کا طرز عمل مسلم عیش و تنعم کے ہر رنگ سے خالی ہونا چاہیے، لیکن ان کے ایسے ناگزیر ہے کہ اسلام کا جو سرمایہ پہلے سے موجود ہے اس کی حفاظت کریں اور نئے سرمایہ کے حصول کی فکر میں ایسے مستغرق نہ ہو جائیں کہ سابق کا سرمایہ بھی ضائع ہو جاتے۔ اسی قاعدے کی پیروی کرتے ہوئے میں نے تقسیم سے پہلے یہ طریق کار اختیار کیا تھا کہ ایک طرف مسلم و غیر مسلم سب کے سامنے اسلام کی اصولی دعوت پیش کی جاتے اور دوسری طرف ہندوستان کے مسلمانوں کو غیر مسلم اکثریت میں جذب ہونے اور ان کے ظلم و ستم کا شکار ہونے سے جہاں تک ممکن ہو بچایا جاتے۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۸ء)

حضرت موسیٰ کی دعوت کے دو اجزاء

سوال ۱: سوال نمبر ۱ کے بارے میں آپ کے مختصر جواب کے اندازہ ہوا کہ میرے سوال کا مرکزی نکتہ جو حضرت موسیٰ کے مشن سے متعلق ہے جناب کی تائید سے محروم رہا اور آپ نے اپنے جواب میں اپنے اسی موقف کا

اعادہ فرمایا جو اس سے قبل آپ تفہیم القرآن میں پیش فرما چکے ہیں۔ آپ کے نقطہ نظر کو قبول کرنے میں جو اشکال ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نے فرعون اور آل فرعون کے ایمان سے مایوس ہونے کے بعد بنی اسرائیل کو لے کر ہجرت نہیں فرمائی تھی بلکہ آغاز نبوت ہی میں فرعون کے سامنے ایمان کی دعوت پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ بھی پیش فرما دیا تھا۔ اس کی آخر کیا مصلحت تھی؟ کیا صرف ایمان کی دعوت کافی نہیں تھی؟ اس اشکال کا ایک ہی حل میری سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ کہ ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ، دعوت ایمان کا بدل نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اگر فرعون ایمان لائے تب بنی اسرائیل مصر سے ہجرت کر جائیں۔ بلکہ یہ ایک مستقل مطالبہ تھا جسے اگر فرعون ایمان لے آتا تب بھی پورا کرایا جاتا۔ قرآن کا انداز بیان بھی اسی کی تائید کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

امید ہے کہ جناب اپنی اولین فرصت میں میری اس گزارش پر توجہ دیں گے اور اپنی دوبارہ غور فرمودہ راستے سے آگاہ فرمائیں گے۔

جواب حضرت موسیٰ علیہ السلام کا فرعون کے سامنے دعوت دین اور ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ ایک ساتھ پیش کرنا فی الواقع وہی اشکال پیدا کرتا ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے لیکن قرآن مجید میں اس قصے کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ آغاز ہی میں اس لیے پیش کر دیا گیا کہ ایک مسلمان قوم، جو مصر ہی میں نہیں، اُس وقت پورے شرقِ اوسط میں بلکہ شاید پوری متحدہ دنیا میں توجہ

رسالت کی ماننے والی واحد قوم تھی، ایک مدت سے کفار کے شدید ظلم و ستم کی تختہ مشق بنی ہوئی تھی، اور حالات اس حد تک پہنچ چکے تھے کہ اس کا مسٹ جانا یا کفار میں جذب ہو جانا مستقبل قریب میں بالکل یقینی نظر آتا تھا۔ اس حالت میں یہ انتظار نہیں کیا جاسکتا تھا کہ پہلے ایک کافی مدت تک فرعون و ملا فرعون کو دین حق کی دعوت دی جاتی رہے اور جب اس کے مسلمان ہونے کی کوئی امید باقی نہ رہے تب یہ مطالبہ لے کر اٹھا جائے کہ جو مسلمان قوم اس کی سرزمین میں موجود ہے اُسے وہ ملک سے نکل جانے کی اجازت دے دے کیونکہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس قوم کی حفاظت کے مسئلے سے قطع نظر کر کے صرف دعوت دین کے تقاضے پورے کیے جاتے رہتے تو ۲۵-۳۰ سال کی مدت میں، جو اہل مصر پر محبت پوری کرنے کے لیے درکار تھی یہ مسلمان قوم فنا ہو جاتی، اور اس کے معنی یہ ہوتے کہ نئے سرمائے کے حصول کی فکر میں وہ سرمایہ بھی کھو دیا گیا جو پہلے سے موجود تھا۔

لیکن چونکہ حضرت موسیٰ ایک قومی لیڈر نہیں تھے، بلکہ فی الاصل ان کا مشن دعوت دین تھا، اس لیے انہوں نے محض ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ ہی نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دین کی دعوت بھی پیش فرمائی اور آخر وقت تک اس کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ دعوت اگر کامیاب ہو جاتی اور مصر کا فرمانروا طبقہ اسلام قبول کر لیتا تو پھر کوئی ضرورت نہ تھی کہ ایک مسلمان قوم خواہ مخواہ دارالاسلام سے ہجرت کر کے کسی دارالکفر کی طرف منتقل ہوئی جہاں اسے از سر نو کفار سے برسرِ پیکار ہونا پڑتا۔ مگر جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، مصر میں دین کے ساتھ ساتھ ارسال بنی اسرائیل کا مطالبہ بھی شروع کر دیا گیا تھا۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو بنی اسرائیل کی پھیلی ہوئی آبادیاں ملک چھوڑ کر نکل جانے کے لیے آخری مرحلے میں یکا یک تیار نہ کی جاسکتی تھیں۔ ان میں یہ غزم صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ ۲۵-۳۰ سال سے ان

اس کے لیے تیار کیا جا رہا تھا، ورنہ ان کا (MORALE) عزت و دراز کی غلامی اور ظلم و ستم نے
 اس بری طرح توڑ دیا تھا کہ عین وقت پر اگر ان سے نکلنے کے لیے کہا جاتا تو کوئی اپنی جگہ سے
 حرکت نہ کرتا۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۸ء)

(۶)



خواب کے متعلق اسلامی نقطہ نظر

سوال خواب کے متعلق یہ امر تحقیق طلب ہے کہ خواب کیسے بنتا ہے؟ اور اس معاملہ میں اسلامی نقطہ نظر کیا ہے۔ فرائیڈ کے نزدیک لاشعور کی خواہشات، شعور میں آنا چاہتی ہیں مگر سوسائٹی کی بندشوں اور انا (EGO) کے دباؤ سے لاشعور میں بنی رہتی ہیں۔ رات کو سوتے وقت شعور سو جاتا ہے اور لاشعور چپکے سے ان خواہشات کو شعور میں لے آتا ہے۔ مگر ان خواہشوں کو لاشعور بھییں بدلوادیتا ہے۔ (فرائیڈ کے نزدیک سب خواب جنسی نوعیت کے (SEXUAL) ہوتے ہیں) چنانچہ جاگنے کے بعد خواب میں جو کچھ دیکھا تھا اُس کیلئے فرائیڈ (MANIFEST CONTENT) کی حد استعمال کرتا ہے اور یہ اپنے اندر علامتیں (SYMBOLS) رکھتا ہے جن کا مطلب کچھ اور ہوتا ہے۔ خواب کا اصل مطلب ان علامتوں کی تعبیر کے پتہ چلتا ہے اور اصل مطلب کیا ہے ان علامتوں کا؟ یہ لاشعوری خواہشات میں چھپا ہوتا ہے۔ ان شعوری خواہشات کے لیے فرائیڈ (LATENT CONTENT) کی حد استعمال کرتا ہے۔ نفسیات کے نزدیک تعبیر خواب وہ اصل یہ ہے کہ MANIFEST CONTENT یعنی ظاہر خواب ہے اور اس کی علامتوں سے (LATENT THOUGHT) معلوم کیا جاتے۔ اس کے لیے نفسیات دان (FREE ASSOCIATION) کی تکنیک استعمال کرتے ہیں۔ اور خواب کی علامتوں (SYMBOLS) کو جنسی معنی پہناتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک :

۱۔ خواب کس طرح تشکیل پاتا ہے؟

۲۔ اس کی علامتوں کے معنی کیسے جانے جاتے ہیں۔ یعنی کس تکنیک سے؟ انبیاء و صحابہ کرام کس طرح علامتوں کو معنی دیتے تھے؟

۳۔ کیا معیار ہے کہ جو معانی خوابوں کی علامات کو ہم نے پہناتے ہیں وہ

اسلامی نظریہ خواب و تعبیر کے مطابق ہیں؟

اس سلسلے میں مزید چند سوالات یہ ہیں :

(ا) علامہ ابن سیرین اور صحابہ کرامؓ کی تعبیرات خواب قرآنی نظریہ خواب کہلاتیں گی یا ”مسلم مفکرین“ کا نظریہ خواب و تعبیر کے تحت ان کو لایا جاتے گا۔
(ب) کیا وقت بھی خوابوں کی سچائی کی مقدار پر اثر انداز ہوتا ہے؟ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ صبح کا خواب زیادہ سچا ہوتا ہے۔

(ج) اس کا کیا مطلب ہے کہ ”خواب نبوت کے چھیا لیس حصوں میں سے

ایک ہے“ (بخاری شریف)

جواب۔ موجودہ زمانہ کے نفسیات دان دو امراض میں مبتلا ہیں ایک یہ کہ وہ کسی عالم بالا کے قائل نہیں ہیں جو انسان پر اور اس کے گرد و پیش کی کائنات پر اثر انداز ہوتا ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ بنیادی طور پر انسان کو صرف ایک ذی شعور حیوان سمجھتے ہیں اور اس کے اندر حیاتیاتی زندگی (BIOLOGICAL LIFE) سے بالاتر کسی رُوح اور روحانیت کے وجود کو نہیں مانتے۔ اسی لیے انہوں نے خواب کی وہ توجہات کی ہیں جو آپ کو فرائیڈ وغیرہ کے ہاں نظر آتی ہیں۔

اسلام چونکہ عالم بالا کا بھی قائل ہے اور انسان کے اندر رُوح کے وجود کو بھی مانتا ہے اس لیے اسے خواب کی ان توجہات سے قطعی انکار ہے۔ وہ خواب کو دو بڑی اقسام پر

تقسیم کرتا ہے۔ ایک رویائے صادقہ دوسرے اضغاثِ احلام۔

رویائے صادقہ جیسا کہ خود اس کے اصطلاحی نام ہی سے ظاہر ہے، سچے خواب کو کہتے ہیں۔ یعنی ایسا خواب جو شعور کی مداخلت سے آزاد ہو کر ملاءِ اعلیٰ کے ساتھ انسانی فوج کا رابطہ قائم ہو جانے کے نتیجے میں نظر آتا ہے۔ اس حالت میں بسا اوقات آدمی کسی حقیقت کو، یا کسی ہونے والے واقعہ کو بالکل اصلی شکل میں دیکھتا ہے۔ کبھی آدمی کو کسی مسئلے میں بالکل صریح اور صاف علم یا مشورہ دیا جاتا ہے اور آدمی یوں محسوس کرتا ہے کہ گویا اس نے دن کی صاف روشنی میں بجالتِ بیداری کوئی بات سنی یا کوئی چیز دیکھی ہے۔ اور کبھی آدمی کو یہ امور کسی علامتی تمثیل کی شکل (SYMBOLIC FORM) میں نظر آتے ہیں جس کے معنی متعین کرنے میں مشکل پیش آتی ہے۔ تعبیرِ خواب میں بصیرت رکھنے والے ان تمثیلات کے معنی بسا اوقات بالکل ٹھیک ٹھیک متعین کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس طرح وہ متعین نہ ہو تو بعد میں کسی وقت جب ان کی تعبیر عملاً سامنے آ جاتی ہے تب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں خواب جو ہم نے دیکھا تھا اور اس کے معنی ہم نہ سمجھ سکے تھے، اس کی صحیح تعبیر یہ تھی ان تمثیلی اشکال کی تعبیر کے صحیح طریقے کی طرف ہماری رہنمائی وہ دو خواب کرتے ہیں جو حضرت یونسؑ کو نظر آتے تھے اور ان کی تعبیر خود قرآن مجید میں بتائی گئی ہے۔ اس کے بعض اصول ان تعبیروں سے بھی معلوم ہوتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا بعض صحابہ کرام اور تابعین نے بعض خوابوں کی بیان کی ہیں۔ لیکن تعبیرِ خواب کا بہت بڑا انحصار خدا واد بصیرت پر ہے۔ اس کے کچھ لگے بندھے اصول نہیں ہیں کہ فنِ تعبیر کو ایک سائنس کی طرح منضبط کیا جاسکے اور ہر تمثیلی شکل یا لفظ کے لیے ایک خاص معنی کا تعین کیا جاسکے۔

رہے ضغاثِ احلام، تو وہ مختلف اسباب کے مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں۔

مثلاً، ایک قسم ان خوابوں کی ہے جن میں ایک گمراہ آدمی یا کمزور عقائد کے آدمی کو شیطان اگر کسی باطل کے حق ہونے یا کسی حق کے باطل ہونے کا یقین دلاتا ہے، اور اسے کچھ ایسی شکلیں دکھاتا ہے اور ایسی باتیں سنتا ہے جو اس کو گمراہ کرنے کی موجب ہوتی ہیں۔ ایک اور قسم ان خوابوں کی ہوتی ہے جن میں آدمی کے اپنے اور مام، نخیلات، خوف، نفرت، لالچ یا خواہشات وغیرہ اس کے سامنے متماثل ہو جاتی ہیں۔ ایک اور قسم ان خوابوں کی ہوتی ہے جو کسی بیماری کے اثر سے آدمی دیکھتا ہے۔ ان مختلف قسم کے خوابوں کو اگر جمع کیا جائے تو ان سب کی توجیہ فریڈ کے نظریات کے تحت نہیں کی جاسکتی اور نہ ان سے نتائج اخذ کرنے یا ان کے معنی متعین کرنے کے لیے دوسرے ماہرین نفسیات کے طریقے (TECHNIQUES) کافی ہیں۔ ان لوگوں کا عیب یہ ہے کہ پہلے یہ ایک نظریہ قائم کر لیتے ہیں اور پھر اپنے قائم کردہ نظریے کے تحت سارے خوابوں کی ایک خاص لگی بندھی تعبیر کرتے چلے جاتے ہیں۔ حالانکہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ بکثرت خوابوں کو جمع کر کے، اور ان کے دیکھنے والوں کی زندگی کا اچھی طرح مطالعہ کر کے یہ راستے قائم کی جائے کہ اشغالاتِ احلام کس کس قسم کے ہوتے ہیں اور مختلف حالات میں مختلف لوگوں کو وہ کن کن اسباب سے نظر آتے ہیں۔

آپ کے اکثر سوالات کا جواب اوپر دے دیا گیا ہے۔ باقی سوالات کا جواب یہ ہے کہ اسلامی نظریہ خواب تو صرف قرآن اور احادیثِ صحیحہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ بعد میں مسلم مفکرین نے جو نظریات بیان کیے ہیں ان کو آپ انہی مفکرین کے نظریہ کی حیثیت سے بیان کریں۔

نظاہر یہ سمجھنے کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ خواب کی سچائی کا وقت سے کوئی خاص تعلق ہے۔

پتھے خواب کو نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو قرار دینے کے دو مطلب ہیں ایک یہ کہ انبیاء علیہم السلام کے خواب وحی کی نوعیت لیے ہوتے ہوتے ہیں۔ اضمحناثِ احلام کی قسم کے نہیں ہوتے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ سچا خواب چونکہ انسانی روح اور ملاوۃ اعلیٰ کے درمیان ایک ایسے رابطہ کا نتیجہ ہوتا ہے جس میں انسانی خواہش، ارادہ یا شعور عامل نہیں ہوتا، اس لیے وہ بہت خفیف سی مماثلت اس رابطہ کے ساتھ رکھتا ہے جو نہایت اعلیٰ اور مکمل صورت میں نبی کے قلب اور ملاوۃ اعلیٰ کے درمیان شکل وحی والہام قائم ہوتا ہے۔
(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۵ء)

خوابوں کی پیروی

سوال: ”میں گزشتہ نماز جمعہ کے بعد سو گیا۔ خواب میں دیکھتا ہوں کہ دو مہتر سفید ریش بزرگ موجود ہیں۔ میں قریب آیا تو ان میں سے ایک حضرت مولانا ہیں اور دوسرے ان سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں۔ مولانا مجھے علیحدہ تنہائی میں لے گئے اور فرمانے لگے کہ تم مولانا مودودی صاحب امیر جماعت اسلامی کی حمایت چھوڑ دو۔ یہ اچھی بات نہیں اتنے میں اکٹھ کھل گئی۔ اس دن سے عجیب تر دوہے کیونکہ میں تو صرف متاثرین میں سے ہوں اور میری طرف سے جماعت کی حمایت للہیت پر مبنی ہے۔“
اگر آنجناب کچھ تحریر فرما سکیں تو فوازش ہوگی۔“

جواب: اس معاملہ میں آپ کو کوئی مشورہ دینا میرے لیے مشکل ہے۔ آپ خود

ہی فیصلہ فرماتیں کہ اس خواب کی پیروی آپ کو کرنی چاہیے یا نہیں۔ مگر میں اس بات کا کبھی قائل نہیں رہا ہوں، نہ اسے صحیح سمجھتا ہوں کہ جن معاملات میں ہیں بحالت بیداری آنکھیں کھول کر عقل و علم کی روشنی میں راستے قائم کرنی چاہیے اُن کا مدار ہم خوابوں پر رکھ دیں اور ایسی حالت میں اُن کے متعلق راستے قائم کریں جب کہ الہام یا اضغاث احلام یا اغوائے شیطانی کے سارے امکانات کھلے ہوئے ہوں۔ جو خواب آپ نے دیکھا ہے وہ تو بہت معمولی قسم کا ہے۔ قادیانیوں میں سے بکثرت لوگوں نے اس سے بدرجہا زیادہ گمراہ کن خواب دیکھ ڈالے ہیں جن کی بنا پر وہ راہ حق سے منحرف ہو کر قادیانیت اور اسی قسم کی دوسری ضلالتوں کی جانب مائل ہو گئے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۶ء)

ذکر الہی اور اُس کے طریقے

سوال۔ ذکر الہی کے مسنون یا غیر مسنون ہونے کے معاملے میں مجھے بعض ذہنی اشکالات پیش آرہے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا ایک اثر بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے اپنے بعض شاگردوں کو دیکھا کہ وہ ذکر کے لیے ایک مقررہ جگہ پر جمع ہوا کرتے ہیں تو غصے میں فرمایا کہ کیا تم اصحاب رسول اللہ سے بھی زیادہ ہدایت یافتہ ہو؟ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ رسول اللہ کے زمانے میں تو میں نے اس طرح کا ذکر نہیں دیکھا، پھر تم لوگ کیوں یہ نیا طریقہ نکال رہے ہو؟

دوسری طرف مشکوٰۃ میں متعدد احادیث ایسی موجود ہیں جن سے اجتماعی ذکر کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کے حلقوں کو جنت کے باغوں سے تشبیہ دی ہے۔ حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ نہیں بیٹھی کوئی قوم ذکر الہی کے لیے مگر یہ کہ گھیر لیتے ہیں اسے فرشتے اور چھا جاتی ہے اس پر رحمت۔ اسی طرح بخاری و مسلم کی حدیث ہے کہ فرشتے ذکر الہی کی مجالس کو ڈھونڈتے ہیں اور ان میں بیٹھتے ہیں۔

ان احادیث کی روشنی میں حلقہ ذکر کا بدعت ہونا سمجھ میں نہیں آتا آپ واضح کریں کہ ارشادات نبوی کی موجودگی میں حضرت ابن مسعودؓ کی کیا صحیح توجیہ ہو سکتی ہے؟

جواب۔ لفظ ذکر کا اطلاق بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنی دل میں اللہ کو یاد کرنے یا یاد رکھنے کے ہیں۔ دوسرے معنی اٹھتے بیٹھتے ہر حال میں طرح طرح سے اللہ کا ذکر کرنے کے ہیں، مثلاً موقع بموقع الحمد للہ، ماشاء اللہ، انشاء اللہ، سبحان اللہ وغیرہ کہنا، بات بات میں کسی نہ کسی طریقے سے اللہ کا نام لینا، رات دن کے مختلف احوال میں اللہ سے دُعا مانگنا، اور اپنی گفتگوؤں میں اللہ کی نعمتوں اور حکمتوں اور اس کی صفات اور اس کے احکام وغیرہ کا ذکر کرنا۔ تیسرے معنی قرآن مجید اور شریعت الہیہ کی تعلیمات بیان کرنے کے ہیں، خواہ وہ درس کی شکل میں ہوں، یا باہم مذاکرہ کی شکل میں، یا وعظ و تقریر کی شکل میں۔ چوتھے معنی تبسم و تہلیل و تکبیر کے ہیں جن احادیث میں ذکر الہی کے حلقوں اور مجلسوں پر حضورؐ کے اظہار تحسین کا ذکر آیا ہے ان سے مراد تیسری قسم کے حلقے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن

مسوڑنے جس چیز پر اظہارِ ناراضی کیا ہے اس سے مراد چوتھی قسم کا حلقہ ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حلقے بنا کر تسبیح و تہلیل کا ذکر بھری کرنا رائج نہ تھا، نہ حضور نے اس کی تعلیم دی اور نہ صحابہؓ نے یہ طریقہ کبھی اختیار کیا۔ رہا پہلے دو معنوں میں ذکر الہی، تو ظاہر ہے کہ وہ سرے سے حلقے بنا کر ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ وہ لازماً انفرادی ذکر ہی ہو سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

پرے پر ایک خاتون کے اعتراضات اور ان کا جواب

سوال۔ میں آپ کی کتاب رسالہ دنیات کا انگریزی ترجمہ پڑھ رہی تھی۔ صفحہ ۱۸۲ تک مجھے آپ کی تمام باتوں سے اتفاق تھا اس صفحہ پر پہنچ کر میں نے آپ کی یہ عبارت دیکھی کہ ”اگر عورتیں ضرورتاً گھر سے باہر نکلیں تو سادہ کپڑے پہن کر اور حیم کو اچھی طرح ڈھانک کر نکلیں، چہرہ اور ہاتھ اگر کھولنے کی شدید ضرورت نہ ہو تو ان کو بھی چھپائیں“ اور اس کے بعد دوسرے ہی صفحہ پر یہ عبارت میری نظر سے گزری کہ ”کوئی عورت چہرے اور ہاتھ کے سوا اپنے جسم کا کوئی حصہ دباستھلاتے شوہر کسی کے سامنے نہ کھولے خواہ وہ اس کا قریبی غریب ہی کیوں نہ ہو“ مجھے اول تو آپ کی ان دونوں عبارتوں میں تضاد نظر آیا۔ دوسرے آپ کا پہلا بیان میرے نزدیک قرآن کی سورۃ نور آیت ۲۴ کے خلاف ہے اور اُس حدیث سے بھی مطابقت نہیں رکھتا جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماءؓ سے فرمایا تھا کہ لڑکی جب بالغ ہو جاتے تو

اُس کے جسم کا کوئی حصہ ہاتھ اور منہ کے سوا نظر نہ آنا چاہیے۔

کتاب کے آخر میں آپ نے لکھا ہے کہ ”شرعیات کے قوانین کسی مخصوص قوم

اور مخصوص زمانے کے رسم و رواج پر مبنی نہیں ہیں اور نہ کسی مخصوص قوم اور

مخصوص زمانے کے لوگوں کے لیے ہیں۔“ مگر قرآن کو دیکھنے سے یہ صاف

معلوم ہوتا ہے کہ پر وہ محض ایک رواجی چیز ہے اور اسے اسلام کی تعلیمات سے

کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیا آپ یہ مانیں گے کہ آپ نے اسلامی قانون کی غلط

تعبیر کر کے بہت سے لوگوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کا سامان کیا ہے؟

ہم یہ نہیں چاہتے کہ ہمارا اسلام اس طرح پیش کیا جائے جس سے اس زمانے

کے نوجوان اس کو قبول کرنے سے بھاگیں۔ اسلام کی عائد کردہ قیود سے بڑھ کر

اپنی طرف سے کچھ قیود عائد کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟

یہ ایک مسلمان خاتون کے انگریزی خط کا ترجمہ ہے جو امریکہ سے آیا تھا۔

جواب۔ میں آپ کی صاف گوئی کی قدر کرتا ہوں۔ مگر میرا خیال ہے کہ آپ نے

پوری طرح میری بات کو نہیں سمجھا۔ صفحہ ۱۸۲ اور ۱۸۳ پر جو کچھ میں نے کہا ہے اس میں کوئی

تضاد نہیں ہے۔ عورت کے لیے شریعت کے احکام تین اجزاء پر مشتمل ہیں :

چہرے اور ہاتھ کے سوا جسم کے دوسرے حصوں کو شوہر کے سوا کسی کے سامنے

عورت کو نہ کھولنا چاہیے، کیونکہ وہ ”ستر“ ہیں اور ستر صرف شوہر ہی کے سامنے

کھولنا چاہیے۔

چہرہ اور ہاتھ اُن تمام رشتہ داروں کے سامنے کھولے جاسکتے ہیں، اور عورت اپنی

زینت کے ساتھ اُن تمام رشتہ داروں کے سامنے آسکتی ہے جن کا ذکر سورۃ نمبر ۲۴، آیت

نمبر ۳ میں کیا گیا ہے۔

ان رشتہ داروں کے سوا عام اجنبی مردوں کے سامنے عورت کو اپنی زینت بھی چھپانی چاہیے، جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں بیان کیا گیا ہے، اور اپنے چہرے کو بھی چھپانا چاہیے جیسا کہ سورۃ نمبر ۲۴ آیات ۵۳ تا ۵۵ اور آیت ۵۹ میں بیان کیا گیا ہے۔

انگریزی مترجمین ان آیات کا ترجمہ کرنے میں بالعموم گھپلا کر دیتے ہیں، لیکن اگر آپ عربی جانتی ہیں تو آپ کو خود یہ آیات اصل عربی میں دیکھنی چاہئیں۔ ان کو پڑھنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید، شوہر رشتہ داروں اور اجنبی مردوں کے بارے میں عورتوں کے لیے الگ الگ حدود مقرر کرتا ہے، اور اجنبی مردوں سے ان کو ٹوپا پردہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔

آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ پردہ محض لوگوں کی ”رسم“ پر مبنی ہے۔ قرآن کے آنے سے پہلے اہل عرب حجاب (پردے) کے تصور سے قطعی نا آشنا تھے یہ قاعدہ سب سے پہلے قرآن ہی نے ان کے لیے مقرر کیا۔ اور بعد میں صرف مسلمانوں ہی کے اندر پردے کا رواج رہا۔ دنیا کی کوئی دوسری قوم اس کی پابند نہ تھی، نہ ہے۔ آخر آپ کے نزدیک وہ کس کی ”رسم“ ہے جو پردے کی صورت میں مسلمانوں کے اندر رائج ہوتی؟

آپ کا یہ خیال ٹھیک ہے کہ بے جا قیود کسی کو اپنی طرف سے بڑھانے کا حق نہیں ہے۔ مگر جو قیود قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں، کسی مسلمان کو ماڈرنزم میں مبتلا ہو کر انہیں توڑنے کی فکر بھی نہ کرنی چاہیے۔ مجھے نہیں معلوم کہ آپ اُردو جانتی ہیں یا نہیں، اگر اُردو کتابیں پڑھ سکتی ہوں تو میری کتاب پردہ، تفسیر سورۃ نور اور تفسیر سورۃ احزاب مطالعہ فرمائیں۔ ان سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ پردے کے احکام قرآن کی کن آیات

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کن احادیث پر مبنی ہیں، اور آپ یہ بھی جان لیں گی کہ یہ قول آیا بعد کے لوگوں نے بڑھادی ہیں یا اللہ اور اس کے رسول ہی نے ان کو عائد کیا ہے۔
(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۶ء)

مسجد کے منبر و محراب اور میناروں کی مصلحت

سوال۔ ایک صاحب نے اپنے ایک مضمون میں ایک ایسی مسجد کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں منبر، محراب، مینار کچھ نہ ہو، وہ اسلامی فن تعمیر کی تاریخ کی رو سے ثابت کرتے ہیں کہ محراب اور مینار حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے بعد بنائے گئے ہیں، اس لیے یہ اسلامی فن تعمیر کا حصہ نہیں ہیں۔ اسلامی ڈیزائن وہ ہے جس پر پہلے مسجد نبوی بنی تھی اور اسی کے مطابق مساجد بنائی جانی چاہئیں۔

کیا یہ نقطہ نظر اسلام کی رو سے صحیح ہے؟

جواب۔ شریعت میں مسجد کے لیے کوئی خاص طرز تعمیر مقرر نہیں ہے، اس لیے کسی خاص طرز پر مسجد بنانا نہ فرض ہے نہ ممنوع۔ صاحب مضمون کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کہ جس طرز پر حضور نے مسجد نبوی ابتداء تعمیر فرمائی تھی، تمام مساجد ہمیشہ کے لیے اسی طرز پر تعمیر ہونی چاہئیں مختلف مسلمان ملکوں میں مساجد کی تعمیر کے لیے ہمیشہ سے مختلف ڈیزائن اختیار کیے جاتے رہے ہیں۔ ان میں جس قاعدے کو ملحوظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کی شکل عام عمارات سے اتنی مختلف ہو، اور اپنے ملک یا علاقے میں ایسی جانی پہچانی ہو کہ اس علاقے

یا ملک کا ہر شخص دُور سے اس کو دیکھ کر یہ جان لے کہ یہ مسجد ہے اور اسے نماز کے وقت مسجد تلاش کرنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے۔ اسی قاعدے کے مطابق دنیا کے مختلف ملکوں میں مسجد کا ایک خاص طرز تعمیر ہوتا ہے اور اس کے لیے ایسی نمایاں علامات رکھی جاتی ہیں جو ان ملکوں میں مسجد کی امتیازی علامات ہونے کی حیثیت سے معروف ہوتی ہیں۔ ہمارے ملک میں بھی مساجد کا بالعموم ایک طرز تعمیر رائج ہے۔ اس کو بدل کر بالکل ایک نرالا طرز تعمیر رائج کرنا اور اس کے لیے مسجد نبوی کے ابتدائی طرز سے استدلال کرنا خواہ مخواہ کی اپنچ ہے۔

ربا منبر، قریہ ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مسجد نبوی میں لکڑی کا منبر بنوایا تھا تاکہ خطبہ دیتے وقت بڑے مجمع میں خلیب سب لوگوں کو نظر آ سکے۔

محراب مسجدوں میں تین مصحفوں سے رکھی جاتی ہے۔ ایک یہ کہ آگے چونکہ صرف امام لکڑا ہوتا ہے اس لیے تھوڑی سی جگہ اس کے لیے نامہ بنادی جاتی ہے تاکہ محض ایک آدمی کے لیے پڑی ایک صف کی جگہ خالی نہ رہے۔ دوسرے یہ کہ محراب کی وجہ سے امام کی آواز پیچھے کی صفوں تک پہنچنے میں سہولت ہوتی ہے۔ تیسری مصلحت یہ ہے کہ محراب بھی مسجد کی امتیازی علامات میں سے ہے۔ کسی عمارت کو آپ پشت کی طرف سے بھی دیکھیں تو اس میں محراب آگے نکلی دیکھ کر فوراً پہچان جائیں گے کہ یہ مسجد ہے یہی مصلحت مسجد پر مینار وغیرہ بنانے کی بھی ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۷ء)

علمی خیانت

سوال۔ محمود عباسی صاحب نے تحقیق مزید کے نام سے جو کتاب لکھی ہے اس کے چند اقتباسات نقل کر رہا ہوں۔ براہ کرم اس امر پر روشنی ڈالیے کہ جو کچھ اس میں لکھا گیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔ الجھن یہ ہے کہ تمام سیرت نگار تو آنحضورؐ کے دادا کی وفات کے بعد ابوطالب کو حضورؐ کا سرپرست تسلیم کرتے ہیں، مگر محمود عباسی کچھ اور ہی داستان بیان کر رہے ہیں۔

صفحہ ۱۲۵۔ عبد المطلب کی وفات کے وقت ان کے نویسٹے زندہ تھے۔ جن میں سب سے بڑے زیر تھے، وہی قریش کے دستور کے مطابق اپنے والد کے جانشین ہوئے اور انہی کو عبد المطلب نے اپنا وصی بھی مقرر کیا تھا۔

«وَالزَّبِيرُ وَكَانَ شَاعِدًا شَرِيفًا وَالْيَهُودِيُّ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ رُطِبَتِ
ابن سعد، ص ۴، جلد ۱»

صفحہ ۱۲۵۔ زیر و ابوطالب اور عبد اللہ والد ماجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ تینوں ایک ماں سے حقیقی بھائی تھے۔

صفحہ ۱۲۶-۱۲۵۔ قدیم ترین مؤرخ ابو جعفر محمد بن حبیب متوفی ۲۴۱ھ مؤلف

کتاب التجرنہ «الحکام من قریش ثغر من بنی ہاشم» کے عنوان کے تحت قریش کے تمام خاندانوں میں سے جو لوگ اپنے وقت میں سردار اور حاکم رہے ان کی فہرست درج کی ہے۔ بنی ہاشم میں عبد المطلب کے بعد زیر بن عبد المطلب کے بعد ان کے چھوٹے بھائی ابوطالب کے۔۔۔ نام درج کیے ہیں، صفحہ ۱۳۲۔

صفحہ ۱۳۶۔ عبد المطلب کو اپنے اس نیک صفات اور پاکیزہ خصلت فرزند زبیر پر غرور نہ ہو جاتا تھا۔ مرتے وقت انہی کو یافشین کیا۔

صفحہ ۱۲۷-۱۲۶۔ حلفت الفضول..... وہ معاہدہ و حلف ہے جو قریشی

خاندانوں اور قبیلوں میں..... انہی کی تحریک پر آپس میں عبد اللہ بن عبد مناف کے گھر بیٹھ کر کیا تھا (شرح ابن ابی الحدید)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر اپنے چچا زبیر کے ساتھ موجود تھے۔
..... سن شریف اس وقت آنحضرت کا بروایت مختلفہ اٹھارہ سے بیس برس کا بتایا گیا ہے۔

صفحہ ۱۳۸۔ اپنے دادا کے انتقال کے بعد آنحضرت اپنے ان ہی چچا زبیر بن عبد المطلب کی کفالت میں رہے، انہوں نے اور ان کی زوجہ عائکہ بنت ابی وہب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم نے اپنے بچوں سے زیادہ محبت و شفقت سے آپ کی پرورش کی۔

صفحہ ۱۳۲۔ آپ اس عمر کے تھے کہ زبیر بن عبد المطلب کی وفات کے بعد کسی دوسرے چچا اور رشتہ دار کی کفالت سے مستغنی ہو چکے تھے۔

جواب۔ محمد عباسی صاحب کی عادت ہے کہ مشہور ترین روایات کو رد کر کے ایسی روایات تلاش کرتے ہیں جن سے مطلب براری ہو سکے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو روایات کو توڑ مروڑ کر اپنے مطلب پر ڈھال لیتے ہیں۔ جس ابن سعد کی روایت انہوں نے زبیر بن عبد المطلب کے بارے میں نقل کی ہے اسی ابن سعد نے طبقات (طبع بیروت) میں صفحہ ۱۱۹ پر یہ روایت نقل کی ہے کہ عبد المطلب کے بعد ابوطالب نے آپ کی پرورش اپنے ذمے لی اور وہ اپنی اولاد سے

بھی بڑھ کر آپ سے محبت کرتے تھے۔ اس سے ایک صفحہ پہلے ابن سعد نے صفحہ ۱۸ پر لکھا ہے کہ عبد المطلب نے مرتے وقت ابوطالب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرنے کی وصیت کی تھی یہی بات تمام محدثین اور مؤرخین اور سیرت نگاروں نے بالاتفاق لکھی ہے۔ لیکن عباسی صاحب کی علمی خیانت کا حال یہ ہے کہ عبد المطلب کی جس وصیت کا واقعہ وہ ابن سعد سے نقل کر رہے ہیں وہ دراصل یہ ہے کہ عبد المطلب نے بنی خزاعہ سے حلف کا جو معاہدہ کیا تھا اس کے بارے میں اپنے بیٹے زبیر کو وصیت کی تھی کہ اس عہد و پیمان کو نباہنا پھر زبیر نے ابوطالب کو اور ابوطالب نے عباس بن عبد المطلب کو اسی چیز کی وصیت کی۔

ابو جعفر محمد بن حبیب جس کا حال انہوں نے دیا ہے اس نے عبد المطلب کے بعد منصب ریاست پر زبیر کی جانشینی کا ذکر کیا ہے۔ یہ نہیں لکھا کہ حضور کی خبر گیری ان کے سپرد کی گئی تھی۔ انہی دو نمونوں سے آپ عباسی صاحب کی صداقت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۶ء)

حضور کی تاریخ وفات و ولادت

سوال۔ میرے دل میں سخت پریشانی ہے کہ فرقہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ سرکار رسالت مآب کی وفات و ولادت ۱۲ ربیع الاول ہے، اور فرقہ شیعہ کا خیال ہے کہ حضور کی پیدائش، ۱۲ ربیع الاول اور وفات ۲۸ صفر ہے حضور کی وفات کے وقت اہل بیت و صحابہ کرام دونوں موجود تھے۔ اختلاف کیوں ہوا اور کب ہوا؟ اصحاب محمد و اہل بیت محمد کے زمانے میں ان کا کیا

عمل تھا؛ طبیعت پریشان ہے۔

جواب۔ اہل سنت کی روایات میں اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اور وفات ربیع الاول میں پیر کے روز ہوئی تھی۔ البتہ تاریخوں میں اختلاف ہے۔ ولادت مبارکہ کے بارے میں کسی نے ۲، کسی نے ۸، کسی نے ۱۲، اور کسی نے ۱۰ تاریخ لکھی ہے، لیکن جمہور اہل سنت کے ہاں مشہور تاریخ ۱۲ ربیع الاول ہے۔ اسی طرح وفات کے بارے میں کسی نے یکم ربیع الاول، کسی نے ۲، اور کسی نے ۱۰ تاریخ لکھی ہے، مگر جمہور اہل سنت میں مشہور تاریخ ۱۲ ربیع الاول ہی ہے۔ اہل سنت کی روایات کے مطابق حضور کی وفات اور ولادت کے بارے میں صحابہ کرام اور اہل بیت کے ہاں نہ کوئی عمل رائج تھا نہ کسی قسم کی تقریبات ہوتی تھیں۔

اہل تشیع کی مشہور کتاب علامہ کلینی کی اصول کافی میں بھی تاریخ پیدائش و وفات دونوں ۱۲ ربیع الاول ہی درج ہیں۔ لیکن علامتے شیعہ کا اتفاق اس پر ہے کہ تاریخ ولادت ۱۲ ربیع الاول اور تاریخ وفات ۲۸ صفر ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، ائمہ اہل بیت بھی حضور کی ولادت یا وفات کے دن کوئی تقریب منعقد نہیں کرتے تھے۔

یہ تعین کرنا بہت مشکل ہے کہ تاریخوں میں اختلاف کیوں ہوا اور کب ہوا،

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

۱۔ بعض اہل مکہ کی باہم رشتہ داریاں

۲۔ حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے وقت مسلمانوں کی تعداد

سوال۔ (۱) ترجمان القرآن جولائی ۱۹۷۶ء کے صفحہ ۱۲ (مہاجرین حبشہ کی فہرست کے نمبر ۴۷) پر عیاش بن رسیعہ کے نام کے بعد قوسین میں انہیں ابوہل کا بھائی ظاہر کیا گیا ہے۔ صفحہ ۵۱ پر بغلی عنوان حکم میں اس ہجرت کا رد عمل کے تحت حضرت عیاشؓ کو ابوہل کا چچا زاد بھائی تحریر کیا گیا ہے اور صفحہ ۷۱ پر حضرت عیاشؓ کے سگے بھائی عبداللہ بن ابی رسیعہ اور صفحہ ۲۲ پر حضرت عیاشؓ کو ابوہل کے ماں بھائی بھائی لکھا گیا ہے۔ کیا یہ درست ہے کہ حضرت عیاشؓ ابوہل کے چچا زاد اور ماں شریک بھائی تھے۔

(۲) ترجمان اگست ۱۹۷۶ء کے صفحہ ۹ پر حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل فرمایا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ۳۹ آدمی تھے اور میں نے شامل ہو کر ان کو ہم کر دیا۔ آپ نے اس قول کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ ممکن ہے اس وقت حضرت عمرؓ کو اتنے ہی آدمیوں کا علم ہو کیونکہ بہت سے مسلمان اپنا ایمان چھپاتے ہوئے بھی تھے۔ اس ضمن میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابتدائی سہ سالہ خفیہ تحریک کے دوران میں ۳۳ آدمی مسلمان ہوئے۔ بعد ازاں علی الاعلان تبلیغ اسلام شروع ہوئی اور اکاؤنڈ کا لوگ مسلمان ہوتے گئے تاکہ کفار کی مخالفت شدت اختیار کر گئی اور سہ سالہ بعد بعثت میں ۱۰۳ صحابہ کرام کو حبشہ کی طرف دو مرحلوں میں

ہجرت کرنا پڑی جن میں سے چند ایک بعد ازاں تشریف لے آئے۔ اس ہجرت سے
 مکہ مکرمہ میں کھرام مچ گیا۔ مہاجرین میں حضرت عمرؓ کے قبیلہ بنی عدی کے افراد بھی
 شامل تھے اور اس ہجرت سے حضرت عمرؓ تاثر بھی ہوئے۔ چنانچہ یہ تو ممکن ہے کہ جن
 لوگوں نے قبول اسلام کا اعلان نہ کیا، سو ان کے بارے میں حضرت عمرؓ کو معلومات
 نہ ہوں۔ لیکن یہ کیونکر ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے باخبر آدمی کو مسلمانوں کی اتنی بڑی
 تعداد کا علم نہ ہو جو ہجرت کر کے حبشہ میں مقیم تھے؟ کیا حضرت عمرؓ کے قول کا
 مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ جب وہ قبول اسلام کے لیے دار ارقم تشریف لے گئے
 تو اُس وقت وہاں صرف ۳۹ آدمی تھے اور حضرت عمرؓ کے آنے سے ۴۰ ہو گئے
 اور یہی حضرات دو صفوں میں مسجد حرام کی طرف نکلے۔ ایک صف میں حضرت
 حمزہؓ تھے اور دوسری میں حضرت عمرؓ۔ مزید برآں اُس وقت مکہ مکرمہ میں دس
 مسلمان عورتیں بھی تھیں اور دیگر صحابہ و صحابیات اُس وقت حبشہ میں بطور مہاجرین
 مقیم تھے۔

جواب۔ آپ کے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرت عیاش بن ابی ربیعہ ابوہل
 کے چچا زاد بھائی بھی تھے اور ماں جلتے بھائی بھی۔ اس خاندان کے رشتوں کو اچھی طرح سمجھ
 لیجیے کیونکہ اسلام کی ابتدائی تاریخ سے ان کا گہرا تعلق ہے۔
 بنی مخزوم کے سردار مُغیرہ بن عبد اللہ بن عمر بن مخزوم کے کئی بیٹے تھے جن میں سے چند
 یہ ہیں جن کا ہماری تاریخ سے خاص تعلق ہے۔

۱۔ ولید بن مغیرہ حضرت خالد بن ولید کا باپ۔

۲۔ ہاشم بن مغیرہ۔ اُس کی بیٹی خنتمہ حضرت عمرؓ کی ماں۔

۳۔ ہشام بن مغیرہ۔ ابو جہل اور عارث کا باپ۔

۴۔ ابو اُمیہ بن مغیرہ، حضرت اُمّ سلمہ کا باپ۔

۵۔ ابو ربیعہ بن مغیرہ۔ اس نے اپنے بھائی ہشام کے بعد اس کی بیوی اسماء بنت

مُحَرَّبہ (ابو جہل اور عارث کی ماں) سے نکاح کیا اور اس سے حضرت عیّاش بن ابی سعید پیدا

ہوئے۔ اس طرح حضرت عیّاش ابو جہل کے ماں جیسے بھی تھے اور چچا زاد بھائی بھی۔

اسی خاندان سے مغیرہ کے ایک بھائی اسد بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم کا بیٹا عبداللہ بن

حضرت ارقمؓ کا باپ تھا جن کا دارِ ارقم اسلامی تاریخ میں مشہور ہے۔

مغیرہ کے دوسرے بھائی بلال بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم کا بیٹا عبداللہ بن حضرت

ابو سلمہؓ داتم المؤمنین حضرت اُمّ سلمہؓ کے پہلے شوہر کا باپ تھا۔

آپ کے دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہجرت حبشہ کے بعد مکے میں جو مسلمان

رہ گئے تھے اُن کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ وہ سب کے سب دارِ ارقم میں پناہ گزین نہ

تھے، بلکہ اُن کی ایک تعداد اپنا اسلام چھپاتے ہوئے تھی، اور ایک تعداد دارِ ارقم میں

حضورؐ کے ساتھ مقیم تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہی کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ ۳۹ تھے اور

میری شرکت سے ۴۰ ہو گئے۔

(درجہ ان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء)

ایک علمی اصطلاح کے ترجمے پر اعتراض

سوال۔ میں آپ کی توجہ ایک ترجمے کی غلطی کی طرف دلانا چاہتا ہوں ترجمان القرآن

شمارہ جنوری ۱۹۷۷ء میں رسائل و مسائل کے زیر عنوان آپ نے واحد الخلیۃ سالمہ UNICELLULAR MOLECULE کا لفظ استعمال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

علم حیات (BIOLOGY) کی رُو سے یہ ایک انتہائی عام بات ہے کہ تمام زندہ اجسام خلیوں (CELLS) سے بنے ہوئے ہیں اور ہر زندہ خلیے میں کئی اقسام کے اربوں کیریوں کی تعداد میں مالیکیول یا سالمے (MOLECULES) پائے جاتے ہیں جن کا کام ساخت بنانا یا توانائی مہیا کرنا ہوتا ہے۔ یہ مالیکیول کیمیائی اکائیاں (CHEMICAL UNITS) ہوتی ہیں۔ جب ایک خلیے (CELL) میں اربوں مالیکیول پائے جاتے ہوں تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ (UNICELLULAR

MOLECULE) جس کا ترجمہ ”ایک خلیے والا سالمہ“ ہوگا قطعاً غلط ہے اور آپ تمام سائنسی لٹریچر میں کسی ایک جگہ بھی یہ لفظ لکھا ہوا نہیں دکھاسکتے۔ اگرچہ بعض انتہائی قدیم اور ایک خلیے پر مشتمل جانور پائے جاتے ہیں مثلاً (VIRUS) اگر آپ کی مراد ان سے ہے تو صحیح ترجمہ ہوگا ”ایک خلیہ جانور“ (UNICELLULAR ORGANISMS)۔ اکثر (VIRUS) کے اجسام میں

صرف ایک لمبا سالمہ (DNA MOLECULE) پایا جاتا ہے جن کو ہم ایک سالمے والے خلیے (UNIMOLECULAR CELLS) کہہ سکتے ہیں ترجمے کی یہ غلطی ”تفہیمات“ حصہ دوم میں نظریہ ارتقاء کی بحث میں بھی موجود ہے جہاں آپ نے واحد الخلیہ بھنگے کا لفظ استعمال کر کے اس کا انگریزی ترجمہ یہی درج کیا ہے۔

جواب۔ آپ کا بہت شکریہ کہ آپ نے میری ایک غلطی کی طرف توجہ دلائی۔

علم الحیات (BIOLOGY) کی رُو سے یہ بات صحیح ہے کہ زندہ اجسام (ORGANISM) خواہ وہ حیوانی ہوں یا نباتی، بہت سے خلیوں (CELLS) پر مشتمل ہوتے ہیں اور ہر خلیہ بے شمار سالموں (MOLECULES) سے مرکب ہوتا ہے لیکن علم الحیات ہی کی رُو سے خلق خدا میں بہت سے ایسے اجسام نامیہ یا زندہ اجسام (ORGANISM) بھی پائے جاتے ہیں جن کا وجود ایک ہی ایسی اکائی (UNIT) پر مشتمل ہوتا ہے جو بالاتر درجے کے پودوں اور جانوروں کے خلیا (CELLS) سے مشابہ ہوتی ہے۔ ایسے اجسام عام طور پر واحد الخلیہ (UNICELLULAR) کہے جاتے ہیں۔ پھر چونکہ خلیہ تمام اجسام کا سب سے چھوٹا یونٹ ہوتا ہے، خواہ وہ واحد الخلیہ ہوں یا کثیر الخلیہ اور اس میں فی حیات مادے کی تمام صفات پائی جاتی ہیں، اس لیے بعض اعتبارات سے اس کو زندہ مادے کا سالمہ (MOLECULE OF LIVING MATTER) قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کی تصریح آپ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۶۷ء ایڈیشن) کی جلد ۳ صفحہ ۶۵۵ پر ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

آپ نے خود بھی یہ لکھا ہے کہ اکثر وڈس (VIRUS) ایسے ہوتے ہیں جن کے اجسام میں صرف ایک لمبا سالمہ پایا جاتا ہے اور ان کو ہم ایک سالمے والے خلیے (UNIMOLECULAR CELLS) کہہ سکتے ہیں۔ اس سے خود وہ قاعدہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے جو آپ نے بیان کیا ہے کہ ہر زندہ خلیے میں کئی اقسام کے اربوں اور کھربوں سالمے (MOLECULES) ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یک سالمہ خلیے

(UNICELLULAR اور واحد الخلیہ سالمے (UNIMOLECULAR CELL)

میں آخر الفاظ کے الٹ پھیر کے سوا اور کیا فرق ہے؟ دونوں (MOLECULE)

صورتوں میں ایک ایسے زندہ خلیے کا وجود مسلم ہے جو ایک ہی سلسلے پر مشتمل ہوتا ہے خواہ آپ اس کو واحد الخلیۃ سالمہ کہیں یا واحد السالمۃ خلیۃ۔

تفہیمات حصہ دوم میں جس چیز کو میں نے بھنگا لکھا ہے اس سے مراد ایک سلسلے والا وہ زندہ خلیۃ ہے جسے آپ نے لفظ ”جانور“ سے تعبیر کیا ہے۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء)

فقر کا مفہوم

سوال۔ علامہ اقبال مرحوم نے اپنے کلام میں ”فقر“ کا لفظ کثرت سے استعمال کیا ہے۔ میں اس موضوع پر ان کے اشعار جمع کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ آپ کے نزدیک فقر سے کیا مراد ہے؟

جواب۔ فقر کے لغوی معنی تو احتیاج کے ہیں لیکن اہل معرفت کے نزدیک اس سے مراد مغلسی اور فاقہ کشی نہیں ہے، بلکہ خدا کے سوا ہر ایک سے بے نیازی ہے جو شخص اپنی حاجت مندی کو غیر اللہ کے سامنے پیش کرے اور جسے غنا کی حرص دوسروں کے آگے سر جھکانے اور ہاتھ پھیلانے پر آمادہ کرے وہ لغوی حیثیت سے فقیر ہو سکتا ہے، مگر نگاہ عارف میں دیویزہ گر ہے، فقیر نہیں ہے۔ حقیقی فقیر وہ ہے جس کا اعتماد ہر حالت میں اللہ پر ہو۔ جو مخلوق کے مقابلے میں خود دار اور خالق کے آگے بندۂ عاجز ہو۔ خالق جو کچھ بھی دے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اس پر قانع و شاکر رہے اور مخلوق کی دولت و جاہ کو نگاہ بھر کر بھی نہ دیکھے۔ وہ اللہ کا فقیر ہوتا ہے نہ کہ بندوں کا۔ (ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء)

اسلامی نظامِ تعلیم

سوال: ۱۔ اسلامی نظامِ تعلیم سے کیا مراد ہے؟

۲۔ آپ کی نگاہ میں پاکستان کی بقاء و استحکام کے لیے اسلامی نظامِ تعلیم

کی ضرورت و اہمیت کیا ہے؟

۳۔ اسلامی نظامِ تعلیم کی طرف بڑھنے کی کوششوں کے راستے میں کونسی جہتیں

مراحت کر رہی ہیں؟

۴۔ آپ کے خیال میں گذشتہ ۲۷ برس میں پاکستان اسلامی نظامِ تعلیم کے قریب

آیا یا دور ہٹا؟

۵۔ آپ کے نزدیک اسلامی نظامِ تعلیم کو عملاً بروستے کار لانے کے لیے

کون سے اقدامات ضروری ہیں؟ تعلیمی، تہذیبی، ملی۔ اور جغرافیائی زندگی پر اس

نظریے کے کیا اثرات مرتب ہونے چاہئیں؟

۶۔ ”نورِ خاں تعلیمی پالیسی“ کے نقاد کی راہ میں کون سا ہاتھ رکاوٹ بنا؟

جواب: ۱۔ اسلامی نظامِ تعلیم سے مراد ایسا نظامِ تعلیم ہے جس میں تعلیمی نصاب کے

جملہ اجزاء کو اسلامی اصول و نظریات کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہو۔ معلمین و متعلمین دونوں

کی دینی و اخلاقی تربیت کا خاص خیال رکھا گیا ہو اور عربی زبان اور کتاب و سنت کی

ضروری و اساسی تعلیمات کو نظامِ تعلیم کا جز و لازم قرار دیا گیا ہو۔

۲۔ پاکستان کے بقاء و استحکام کے لیے اسلامی نظامِ تعلیم کی ضرورت و اہمیت

کا اندازہ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینے سے ہو سکتا ہے کہ ملک و قوم کی قیادت ہمیشہ

تعلیم یافتہ طبقے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور ان پڑھ یا نیم خواندہ طبقے اپنے قائدین ہی کے پیچھے چلتے ہیں تعلیم یافتہ طبقے کے بناؤ اور بگاڑ میں نظام تعلیم کو جو مقام حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔

۳۔ اسلامی نظام تعلیم کی طرف پیش قدمی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ حکومت ہی ہے جو ایسے نظام سے واقف بھی نہیں اور خائف و گریزاں بھی ہے۔
۴۔ گذشتہ ۲۰ برس میں پاکستان اسلامی نظام تعلیم کی طرف ایک قدم آگے بڑھا ہے تو وہ قدم پیچھے پڑا ہے۔

۵۔ اسلامی نظام تعلیم کو بروئے کار لانے کے لیے دو طرح کے اقدامات ضروری ہیں۔ ایک وہ جو تعلیم کا ہوں گے اندر سے شروع ہوں، دوسرے وہ جن کا آغاز باہر کی رستے عام کے رباؤ سے ہو۔ دونوں محاذوں پر پُر امن، منظم اور مسلسل جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ یہ تحقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ زندگی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے اس لیے سیاسی، معاشی، معاشرتی میدان میں جب تک اسلامی انقلاب رونما نہ ہوگا تعلیمی میدان میں تبدیلی آسان اور دیرپا نہ ہوگی۔

۶۔ معلوم نہیں کہ نور خاں تعلیمی پالیسی کے نفاذ میں کونسا ہاتھ رکاوٹ بنا؟

ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۷ء